مُستقبلنا العربي وتحدّيات العولمة

ميشال ادّه

السيدة الوزيرة:

أيها الحفل الكريم

يسعدني، بداية، أن أتوجه بتحية الشكر العميق للسيدة وزيرة الثقافة الصديقة العزيزة الدكتورة نجاح العطار، وقد أتاحت لي، بدعوتها الكريمة، أن أشهد مجدداً عن كثب لحيوية هذه المأثرة المتمثّلة بوجود هذا الصرح الثقافي المعزّز للكتاب وللوعي الإنساني، ولأبعادها المتمثّلة كذلك بالفعالية المتابعة المبدعة، المتنوعة الأنشطة، التي ينهض إليها هذا الصرح بكل جدية وعلوّ همة ونباهة استشراف، طالما عهدناها في حيوية السيدة الوزيرة، وفي ترجمتها الخلاّقة لتوجهات سيادة الرئيس

* ألقيت هذه المحاضرة على هامش معرض مكتبة الأسد للكتاب. ضمن فعاليات ندوة «المجتمع العربي والثقافة» بتاريخ (٩/٢٦ – ١٠/٥ – ١٩٩٧)

حافظ الأسد وتوجيهاته في حقل الثقافة التي يوليها سيادته رعاية لافتة. بل أكاد أقول: إنّها حقاً رعاية استثنائية للثقافة، حوفظ على توفير الشروط لتفتّحها وتألقها، وعلى تمكين المواطنين من التواصل مع منجزاتها، رغم كل الأكلاف والأعباء والموجبات التي أملاها، ومايزال يمليها، الصراع العربي الاسرائيلي المصيري الطابع.

فتحية التقدير الكبير لهذا القائد الكبير الذي يتمسّك بكرامة الثقافة والعلم تمسّكه بقدسية الدفاع عن الأراضي والحقوق والكرامة العربية، بحيث باتت إنجازاته الثقافية والعلمية بصروحها ومؤسساتها المتنوّعة، إلى جانب إنجازاته الأخرى، مداميك راسخة الحيوية في بناء وطن ومجتمع يغذّان السير، حقاً، للانتساب إلى القرن الحادي والعشرين.

وفي معرض الكتاب هنا، وقد انتقل بعهدة المشرفين عليه من حيّز التظاهرة الثقافية إلى أفق الظاهرة الفاعلة المتجذرة، فإنّ الشواغل التي تتكّون على مساءلتها والتحاور بشأنها لهي وثيقة الصلة بمستقبلنا العربي الذي يرتبط انتسابه إلى عالم الألف الثالث بمدى القدرة على التعاطي مع هذه الظاهرة الأبرز في التطور العالمي على الصعد الاقتصادية والسياسية والإعلامية والثقافية والعلمية والاتصالية كافة، والتي باتت تسمية «العولمة» هي المصطلح أو المفهوم السائد للدلالة عليها.

وأياً كانت التنويعات والاجتهادات والاختلافات في توصيف هذه الظاهرة أو تحليلها، فلعلّ من المتفق عليه بهذا الصدد أنّ هذه العولمة باتت ظاهرة موضوعية يصعب بل يستحيل على أي بلد، أو زاوية من الكرة الأرضية، أن يعتبر نفسه بمنأى عن حركتها ومفاعيلها.

فلايعود بوسع المقاربة الأيديولوجية، المتحمّسة لهذه الظاهرة بذاتها أو المندّدة بها لذاتها، أن تقارب العولمة، بما لها وماعليها، ولاأن تحيط بوقائعها وأبعادها وشموليتها. ولاأن تمدّنا بالعناصر الضرورية لصوغ سياسات استراتيجية مستندة إلى المعطيات العلمية، ومؤهلة لأن تواجه استخدام آليات هذه الظاهرة والقدرات المتحكمة فيها فيما لو اتخذت اتجاهات تضرّ بمصالحنا الوطنية والقومية، في الاقتصاد والسياسة والإعلام والثقافة وجوانب حياة مجتمعاتنا الأخرى.

إن واحداً أساسياً من العناصر التي تضفي على العولمة طابعاً موضوعياً من الاستمرارية والشمولية يستحيل إبطاله أو إلغاؤه برغبة ذاتية، كونها نتاج التقدم العلمي والتكنولوجي العاصف، المذهل لقدراته ووتائر سرعته، بحيث لايمكن تصور العولمة بمعزل عن هذه الثورة التكنولوجية، أي المعلوماتية التي تتجلّى بخاصة بما يسمى الاتصالية.

وإنّ واحداً أساسياً من مفاعيل هذه العولمة القائمة على التكنولوجيا ومن أولى نتائجها، إنّما هو تدمير واقعي للمسافات والفواصل الجغرافية، بل وللحدود التقليدية المعهودة التي كانت الدول تتفاصل ضمنها عن بعضها البعض، وتحد من السبل الميسرة لتعارفها وتفاعلها وتخاصبها. لكنّ الحرب الباردة التي بالغت في إبراز أهمية هذا التفاصل، تساقطت أمام انهيار جدار برلين الذي شاءته تعبيراً ورمزاً مثالياً مكثفاً عن ثنائية الاستقطاب في العالم. وتجلّت العولمة، على هذا الصعيد، ثورة سياسية إذا جاز القول، تمثّلت بتدمير الحدود، أو نهاية الجغرافية بالأحرى.

هي ليست نهاية التاريخ بالطبع، على حدّ استنتاج من سارع إلى

هذا الإعلان. ولكنّها نهاية الجغرافيا بالتأكيد، وذلك بمعناها التقليدي الذي كنا تعودّنا فيه على قياس الزمن والتعامل معه بالتوقيت المحلّي. فإذا بنا نجد أنفسنا، محمولين اليوم فصاعداً، على التعامل بالتوقيت العالمي الذي يذوب فيه المحلّي أو يتلاشى.

واسمحوا لي أن أتناول، على إيجاز، أبرز الملامح التي بدأت تتسم بها هذه العولمة، وأبرز ما تستثيره من تبدّلات نوعية، بالإيجابي منها والسلبي، في حقول أساسية جداً ومحددة جداً في تطور المجتمعات البشرية. ولتكن البداية في الاقتصاد، حيث يظهر ويتثبّت ذلك الميل العام لغلبة العالمي على المحلي. فزوال الحدود ينطوي، في الاقتصاد على السير المطّرد باتجاه سوق واحدة، إنتاجاً وتبادلاً، وتداولاً. فالعولمة الاقتصادية وتوسّعها المستمر تتجاوز، بأبعادها ومدلولاتها ونتائجها، ظاهرة تدويل النشاط الاقتصادي الذي عهدناه من قبل. فإن تحرير تدفقات الرساميل المترافقة مع حرية تنقّل البضائع والأفراد والتجارة والخدمات والتكنولوجيا بفضل التكتلات الاقتصادية الكبرى والشركات العالمية المتعددة الجنسية، واتفاقات منظمة التجارة الدولية التي نشأت قبل بضع سنوات، كلّ ذلك قد أدّى إلى أنماط متكاملة من الإنتاج والخدمات العابرة للحدود الوطنية أو المحلية المعهودة.

ليس من شك في أنّ هذه العولمة الاقتصادية التي تساقطت الحدود أمامها، وانفتحت لحركتها ونشاطيتها الإنتاجية والتجارية أرجاء العالم قاطبة، تنطوي على إمكانات هائلة للتقدم نحو قيام علاقات اقتصادية جديدة بين بلدان العالم، ونحو تقسيم آخر للعمل على المستوى العالمي يبنى على التعاون، وليس على مجرد الاستغلال، وثمّة مظاهر ملموسة عيانية على هذا التعاون الاقتصادي ينتج مشاريع

ماكانت لتتحقّق بقدرات أحادية، على مستوى فرد أو مؤسسة أو مجموعة اقتصادية، أو بلد. فالـ Air Bus، على سبيل المثال، ثمرة مشاركة بلدان أوروبية متعددة، كألمانيا وفرنسا وانكلترا وإسبانيا وإيطاليا، أدرك كل منها أنّه عاجز وحده عن النهوض إلى موجباتها وتحمّل أعبائها.

بل في داخل البلد الواحد، كالولايات المتحدة الأميركية مثلاً، بدأت بالتزايد عمليات التجمع والاندماج بين الشركات العملاقة، إدراكاً منها أيضاً لقصور كل منها على حدة– رغم قدراتها الجبارة– عن مواجهة المتطلبات والأعباء التي تُلزم بها ظاهرة العولمة الجديدة. وخير مثال على ذلك، الاندماج الذي جمع مؤخراً مابين شركتي البوينغ ولوكهيد العملاقتين في حقل الطيران.

هذان المثالان المدلّلان على ماتنطوي عليه العولمة من إيجابيات يحملاننا، وغيرهما من أمثلة أخرى، على الظنّ بأنّ هذه الظاهرة يمكن ألاتبقي حظوظاً من النعيم الطافح لقلة قليلة وحسب، وكوابيس مثيرة للقلق والخوف الشديدين بالنسبة للكثير من بلدان العالم وشعوبه. ففي حقل المتغيّرات الاقتصادية العالمية الراهنة، نجد أنفسنا بإزاء تطورات وآليات مُعَوْلمة يخشى حتماً من عواقب تسخيرها لمزيد من إرباك البلدان التي أخذت بالنمو والتطور، ولتعريضها للمزيد من الاستغلال والتهميش. وقد تتخذ هذه الوجهة المضرّة، بل المدمّرة طابع تعميق التفاوت الاقتصادي بين هذه البلدان وبين البلدان الصناعية العملاقة، بدل أن ينتظر من قدرات العولمة أن تعمل باتجاه الحد من هذا التفاوت، على طريق التغائه.

كما قد تجد هذه البلدان أسواقها وقد أغرقت بما لاتقوى بعد

على الصمود بوجهه، والقدرة على التنافس، ومن ثم مجرد البقاء. وليس من المستبعد أبداً أن تنتهي العولمة بهذه البلدان إلى تحويلها إلى قطعان من المستهلكين، أو إلى التعامل معها بصفتها مجرد سلعة، شراء وبيعاً فيما بين المراكز والقوى المهيمنة، أو إلى غرس العوامل المتسبّبة بتفشّي البطالة، وإلى دفع قواها الحيَّة وأدمغتها إلى التخلي عن أوطانها، وإلى الهجرة التحاقاً بالمراكز المهيمنة، أو إلى كل هذه الاحتمالات مجتمعة، بحيث يصار إلى إفراغ هذه البلدان من كل العناصر والقوى التي تصنع حيويتها. فما الذي يبقى من السيادة ومن الاستقلال بالنسبة لهذه البلدان؟

لسنا نسوق هذه الاحتمالات والتحذير منها من موقع سوء الظن بالعولمة، ولافقط من موقع القاعدة القائلة إنّ سوء الظنّ من حسن الفطن، أقله بعد تجاربنا المريرة مع الكولونيالية، قديمها والجديد. وهل تعوزنا حقاً الشواهد على مانبدي خشيتنا منه، وثمّة مراكز وقوى ترسم أهدافاً، وممارسة، للعولمة الاقتصادية، لاتبغي من ورائها غير الربح والاستغلال، أو السيطرة السياسية والعقائدية؟

إنّ العولمة الاقتصادية على هذا الأساس القائم على الاحتكار والاستئثار وروح الهيمنة، وليس على أساس التعاون والتشارك والتنمية والانفتاح المتبادل، لا تعدنا، في كل أرجاء العالم، إلاّ بالمزيد من الخيبات وتفاقم الأزمات.

هذا في الاقتصاد. فكيف في السياسة؟

في حقل السياسة أيضاً، وبمسائل السيادة والعلاقات فيما بين الدول، فيمكن للعولمة أن تشكّل قاعدة مؤاتية لخيارات سياسية جديدة على مستوى العالم، تبنى على القيم والمثل الإنسانية ومصالح السيادة القائمة على العدالة واحترام الحرية وحقوق البلدان والشعوب، والصغيرة منها بخاصة.

وهي ، بما تفترضه من إعادة نظر بمفهوم الحدود ودورها فيما بين الدول لصالح المزيد من الانفتاح المتبادل، إنّما توفّر ظروفاً نوعية جديدة في الانتقال بالعلاقات بين البلدان والدول من أجواء العصبيات القومية الشوفينية، والنزعات العنصرية إلى مناخات من التعارف المتبادل، والاحترام المتبادل، والقبول المتبادل. فهذه العولمة تصبح، والحال هذه، عاملاً بالغ الأهمية في الارتقاء بالمنظمات الدولية كمنظمة الأمم المتحدة، ومنظمة الأونيسكو، ومنظمة الصحة العالمية، ومنظمة التغذية والزراعة وسائر منظمات البيئة والعمل وغيرها، وتفعيل حضورها ودورها المهدّدين بالضمور والتلاشي، لتتأكد هذه المنظمات مرجعيات عالمية من أجل عالم عادل حقاً، سلمي حقاً، فتتعرف العولمة على نفسها فيها، أهدافاً وغايات ووسائل، بدل أن تبقى المرجعية شبه الوحيدة، حتى الآن وقفاً على موازين القوى التي تتصرف على أساسها التكتلات السياسية والعسكرية الكبرى من موقع مصالحها الخاصة.

العولمة إذن يمكنها أن تكون ضرورة للجميع، مادامت منسجمة مع طابعها القاضي بتعزيز الوعي بأخوة الشعوب، وبتساوي الدول، وبالغنى المتمثل في موقع وإسهام كل منها بنسج كونية حقيقية لاغنم فيها لأحد ينشأ على غرم يلحق بأحد آخر. وعلى هذا الأساس، يمكن للعولمة أن تجعل من نهاية الجغرافية اعترافاً نهائياً بحاجة التاريخ البشري لكلّ مكوّن من مكوّناته. فلايعود تاريخ كل شعب أو بلد يجري أو يكتب أو يفهم بمعزل عن تاريخ الآخرين، ولاضدهم. ولاتعود فواتير الماضي تسدّد من دم المستقبل وأجنّته وأجياله. ولايعود السلام في العالم استثناء مؤقتاً، أو مجرد استراحة للمحاربين الذين قد يتبدّلون على حلبات القتال الباقية، وإن تنقّلت أماكنها.

أمّا، إذا سيطرت في هذه العولمة القوى والمراكز والنزعات الهادفة إلى الاستئثار والهيمنة بدوافع مالية أو مادية أو سياسية أو عقائدية، فيخشى فعلاً من أن تتحول العولمة إلى مرادف للعديد من الظواهر المقلقة، البارزة أكثر فأكثر في الأوضاع السياسية العالمية الراهنة.

ومن هذه الظواهر السلبية، احتدام مسألة الهوية، أو إعادة فرض طرحها على الدول والشعوب، تجاه أنفسها وتجاه الآخرين، بعبارات ومضامين تفتّش عن مرجعياتها في الخلف والوراء والماضي والانزواء والانطواء، أكثر ممّا تبحث عنها وعن دوام تفتّحها في الانفتاح الذي لايبدّد مكونات الشخصية ولايعدم تراثها. ذلك أنّ نزعة الاستئثار والهيمنة نراها تؤدي، في إخضاع العولمة الاقتصادية لأهدافها الخاصة، إلى تدمير الأسواق المحلية وتذويبها قسراً أو إلحاقها عنوة بالسوق الاقتصادية المعولمة الواحدة، أي أنّ هذه العملية الجارية، بكل قساوة موضوعيتها، تتخذ عند البعض من الدول والشعوب والمناطق مسار تدمير القواعد المادية لهذه الدول نفسها المهدّدة- هكذا- بتلاشي سيادتها وكياناتها.

إنّ هذه الظاهرة الجديدة تسوّغ فعلاً، رواج الحديث عند البعض، سواء من موقع الرفض أو التأييد، عن التغاء أو زوال الدولة التي عهدناها قائمة على الأساس القومي، واعتبار هذه الظاهرة الجديدة صفة ملازمة للعولمة. وهذا وجه أوّل من وجوه فرض إعادة طرح مسألة الهوية الملتهبة، بل المترافقة باشتعال النيران في أكثر من مكان في العالم. أمّا وجهها الثاني فيتمثل بإمكان تحوّل الخشية الشديدة المبرّرة للدول والبلدان من زوال سيادتها وكياناتها

وشخصياتها المستقلّة، وذوبان معالمها وتكاوين خصوصياتها، إلى خوف شديد من استتباب الأمر لهذا النوع من العولمة المستبدة، والذي يتّخذ بدوره طابع ومضمون الخوف والريبة من الآخر. فيعاد بناء انتباه هذه البلدان لهويتها، وتلمّس معالمها، على قاعدة هذا الخوف الذي لاينتظر الكثير من الوقت كي يرتدي أثواب النزعات العدائية والاستعدائية والغرائزية. وهكذا، فإنّ العولمة التي تتقدم على أنقاض الحواجز والحدود والفواصل، وتوحي أوّل ماتوحي بالتجميع والتوحيد، إذ بها تزرع بذور التباعد والتفكيك. لكأنّ هذه العولمة تدفّع المجتمعات والبلدان ثمن توحيدها الاقتصادي على مستوى السوق بخاصة، تفكيكاً لكياناتها السياسية. وهكذا تتعرض وحدة الدول، بما فيها القائمة على الأساس القومي ووحدة اللغة والتراث المشترك، إلى عمليات تفكيك وإعادة تركيب أخرى على أساس التفتيت المترافق والمتغذي بانبعاث العصبيات القبلية والعشائرية والعرقية والمذهبية، وعلى أساس من روابط وانتماءات موغلة في القدم والبدائية، مع ماتنطوي عليه هذه الأنواع من الانتماءات المتخلّفة من إضمار، أو إشهار، للنزاعات والاقتتالات والفتن والحروب الدموية. فبدل أن تطفئ العولمة بؤر الحروب الممكنة ومخلّفاتها، فتعبد الطريق إلى استتباب السلام في العالم، إذا بمناخاتها الفئوية الاستبدادية التي ذكرت تعصف فيها الحروب وتتفشى وتشتعل، كما في البوسنة، وفي صربيا، وفي أفغانستان، وفي الجزائر، وفي إيرلندا، إلى ماهنالك... وإذا بوطأة هذه العولمة المخضعة لنزعات الهيمنة تطل برأسها، حتى في البلدان الصناعية العريقة بكياناتها القومية، لتهدّد وحدة هذه البلدان السياسية، باسم النزعات التفتيتية الضيقة

كالكورسيكية في فرنسا مثلاً، أو الباسكية في إسبانيا، أو البدنية Padanie في الشمال الإيطالي، إلى آخره...

ولسوف تتنامى، وتتفاقم، ردود الفعل هذه ذات الاتجاهات التجزيئية فيما يتصل بالهوية والانتماء، إذا لم يجر الإقلاع عن النظر، من خلال العولمة، إلى كرتنا الأرضية، بما في ذلك قضايا الشعوب وحقوق الإنسان والجماعات، بأعين الهيمنة.

أمّا إذا انتقلنا إلى حقل الثقافة، فالعولمة تنطوي، هنا أيضاً، على إمكان أن تكون ذا حدّين متناقضين: فهي، من حيث المبدأ، فرصة نوعية من أجل ترسيخ انفتاح الشعوب والثقافات على الثقافات والشعوب. تعرّف بالآخر وبتراثه الروحي والفكري والمادي والحضاري، وتعزّز على أساس المعرفة المتبادلة، احترام الحقّ في الاجتهاد وفي الاختلاف وفي التنوع. وتحفظ لكل ثقافة إسهاماتها وتلاوينها الخاصة بصنع نسيج الحضارة الإنسانية الواحدة. وبهذا، توفّر العولمة بحكم ماتعنيه من تبادل وانفتاح وتقليص للحواجز، مناخات نوعية للتطور الديموقراطي لثقافات الشعوب التي يستحيل على أي منها أن تتطور إذا سوّرت نفسها بالانكفاء والتقوقع فتموت مختنقة في شرنقتها كدودة القز.

أما إذا أريد لهذه العولمة أن تتغلب فيها نوازع الاستئثار والهيمنة، فستكون نتيجتها تدمير الثقافة والثقافات، مادام الهدف إلغاء الآخر بفرض التجانس عليه، فمنتجات الثقافة وإنجازاتها تحوّل إلى سلعة تتحكّم فيها قوانين السوق التي لاتروج ولاتبتغي غير الجوانب المادية التي تضمن لها الربح. وتنتهي العولمة، من جهة ملازمة أخرى، إلى ممارسة مايشبه العدوان الممنهج على ثقافات الشعوب وقيمها،

وخصوصياتها، وإبداعات تراثاتها. فيكون على البلدان جميعها أن ترتدي الثوب أو اللون الواحد، وأن تأكل الصحن الواحد، وأن تقرأ الكتاب الواحد، وأن يصاغ لها طموحات واحدة، وأذواق واحدة، وأفكار واحدة، ونمط حياة واحد. وتغسل الأدمغة، فتتماثل وتتجانس بما يفصّل لها، بعدما أفقدت كل عناصر المناعة والفكر النقدي من خلال تدمير المعرفة والذاكرة.

وعلى هذا، فنحن العرب، وإلى جانب العديد من البلدان والشعوب الأخرى، بما في ذلك الشعوب والبلدان الصناعية المتقدمة نفسها، لايسعنا إلا أن نبدي يقظة حقيقية من أجل بقاء تراثنا وثقافتنا وإسهاماتنا الحضارية، والمحافظة عليها. وليس هذا دفاعاً عن شخصيتنا والهوية والذاكرة وحسب، بل دفاعاً عن غنى الحضارة الإنسانية نفسها التي تضمر وتتلاشى كلما ضاعت ثقافة وضيع شعب ما من مكوّنات غناها.

وعلى هذا أيضاً، وإلى جانب العديد من البلدان والشعوب الأخرى، فنحن لايسعنا إلاّ أن نبدي كذلك خشية حقيقية من تضاؤل الفرص أمام قيام حوار حقيقي نديّ خصيب بين الثقافات. بل لايسعنا إلا أن نشترك مع غيرنا من البلدان والشعوب في دق ناقوس الخطر من شبح تصحّر ثقافي زاحف، لاتقل عواقبه الوخيمة على الإنسانية عن عواقب ذلك التصحّر البيئي الآخر الذي يهدّد باجتياح بلدان مايسمى أو يُعَرَّف بالجنوب.

وهنا أيضاً، يحق لنا، مثلما يحقّ لغيرنا في قارات آسيا وأفريقيا، وأوروبا وأميركا نفسها من أن نتخوّف فعلاً من إحلال أحادية مجدبة وتماثل عقيم يفرضان على الثقافات، بديلاً من كونية مخصبة لايصنع

غناها غير التنوع واحترام الاختلاف والخصوصيات. فدائماً، وكما تعلمون، فإنّ هواء الإبداع التنوّع، وفي التماثل موته.

على قاعدة هذا القلق الجدي، شهدنا منذ سنوات خمس نوعاً من حرب حقيقية، كانت الثقافة فيها مع منتجاتها، هي موضوع المعركة وحلبتها. ولم يكن التعبير الأوحد عن هذه الحرب، خلال المناقشات والسجلات المرافقة لمفاوضات «الغات» الأخيرة وإقرار الاتفاقات بشأنها، تمسّك بعض البلدان كفرنسا وكندا مثلاً بما سمّي بـ«الاستثناء الثقافي» «Exception Culturelle».

أفلا تسوّغ لنا هذه الوقائع، التي تنتظم كذلك بلداناً من الشمال المتقدم، أن نأخذ بعين الاعتبار الجدي الخطير إمكان بل تسارع الانتقال من نهاية الجغرافية إلى مايشبه تدمير الثقافة والذاكرة والتاريخ نفسه، بالنسبة للبلدان والشعوب؟

إنّ العديد من المؤسسات في بلدان أوروبا الصناعية المتقدّمة كفرنسا وإيطاليا وألمانيا والسويد مثلاً، بدأت تعاني من صعوبات حقيقية، وتقلق بصورة جدية، على حضورها الثقافي، في مجالات السينما والنشر والاتصال ومنتجات وسائل الإعلام الأخرى المرئية والمسموعة والمكتوبة.

ذلك لأنّ قدرتها التنافسية تتراجع أكثر فأكثر أمام القوى والإمكانات المالية الهائلة التي يستحوذ عليها العمالقة المتربعون في ميادين الإنتاج السينمائي والتلفزيوني والطباعة والنشر وأوتوسترادات الاتصال، بفعل تحكمهم بشبكات التسويق والتوزيع والانتشار والعرض معاً.

إذا كانت النتائج المترتبة على هذه المخاطر بالمطلق تثير القلق والتخوف لدى الجميع، وتضعهم أمام مشاكل جدية، فإنّ هذه

المخاطر وماتخلّفه من عواقب، بالنسبة إلينا نحن العرب، تتّخذ طابعاً تدميرياً أشد وأعنف يمس مصيرنا نفسه في الصميم.

إذْ يتعيّن علينا ألا ننسى للحظة واحدة أن الهيمنة الحقيقية في هذه المواقع وهذه الصناعات الإعلامية والفنية والثقافية. ماتزال معقودة بغالبيتها للأوساط والتنظيمات والمؤسسات الصهيونية التي تشدّد قبضتها كذلك على وسائل النشر والطباعة والتوزيع الأساسية في العالم. وهذا يعني أننا بإزاء قدرات، صهيونية بالدرجة الأولى، تسعى دائماً لفرض عقيدتها ورؤيتها والترويج لمخططاتها، وقاموسها، ومصطلحاتها علينا وعلى الجميع. أمّا من يجانب استخدام هذا القاموس، أو يغالط هذه الرؤية أو تسوّل له نفسه مجرد مناقشة لهذه المخططات، فلن يجد منبراً، ولاوسيلة، ولاسوقاً، ولاقاعة، ولامحطة، ولامطبعة، ولادار نشر، ولامكتبة، ولاخشبة، لمقاله، أو كتابه، أو مجلته، أو فيلمه، أو مسرحيته، أو مسلسله، أو أي نشاط إبداعي آخر.

إنّ العولمة، بما هي حالة نوعية من التطور الموضوعي، ليست مسؤولة بذاتها عن كل هذه العواقب والمخاطر التي يراد أن ترافقها. وهي في الواقع، ومن حيث الأساس، تطبيق مغنٍ لثمار التقدم العلمي والتكنولوجي لايرسم بنفسه ولنفسه أهداف تطبيقه. فمسألة الأهداف المحدّدة له وتغييرها إنّما تسأل عنها إرادة وعمل القوى في المجتمعات البشرية، والقوى المهيمنة فيها بشكل خاص.

وإذا ماانتقلنا إلى ميادين الإعلام والاتصال، فسوف نجد أنّ هذا الاستنتاج يصحّ هنا كذلك. فالعولمة التي يفترض، ويمكن لها أن تكون إطاراً رائعاً للتواصل بين البلدان والشعوب، يفرض عليها، من قبل النازعين إلى السيطرة التجارية أو الاقتصادية أو المالية أو السياسية

أو العقائدية، وفي مقدمهم ذوو النوازع الصهيونية بالطبع، أن تصبح هذه الظاهرة عملية نوعية من الانتقال غير المتكافئ من المكتوب إلى المسموع والمرئي بصورة تكاد توجب على العالم أن يتحوّل إلى مجرد مشهد كي يحقّ له بالظهور.

أمّا المتحكّم غالباً بهذا المشهد فليس غير الذي يمتلك القدرات المالية والمادية والتكنولوجية الفائقة التطوّر. بل إنّ مشهدة العالم باتت صناعة اقتصادية تستأثر بعظيم الاهتمام والتوظيفات نظراً لما تحققه من أرباح، بفعل توزيع كلفة إنتاجها على أسواق انتشارها المتسعة بصورة متعاظمة والمؤدي تالياً إلى تخفيض أسعارها. الأمر الذي حدا بالبعض إلى اعتبار الإعلام والاتصال بمثابة العملة الجديدة للاقتصاد المعولم. في حين أن كلفة إنتاج وتوزيع مايكون له أسواق ضيقة تصبح باهظة جداً لا تحتمل، وتؤدي بالنتيجة إلى الإفلاس والإغلاق.

إنّ احتكار الإعلان (بالنون) الذي يهدد هذا أو ذاك بقطع الإعلانات عنه يتكفّل بخنق التنوع والاختلاف والرؤى الأخرى.. وإذا كنّا لانتأثر بعد، في بلداننا العربية في ميدان الإعلام (بالميم) وبالإنتاج الفكري عموماً بمفاعيل هذه الظاهرة بأبشع صورها وبكل مداها، نظراً لانعدام العلاقات الطبيعية مع إسرائيل تبعاً لاحتلالها وعدوانها المستمر، بما لايمكّن المؤسسات الصهيونية من ممارسة سيطرتها وضغوطاتها عن طريق احتكارها للإعلان (بالنون) وسوقه، فإننا نعاين مدى الإرهاب الذي تمارسه هذه المؤسسات الصهيونية المتحكمة بالإعلان، على الآخرين في العالم، فتكمّ الأفواه، وتعمّم السكوت عن أفعالها وجرائمها ومخططاتها.

بإزاء هذا الواقع، ثمّة تخوف حقيقي من تعرّضنا، وتعرّض العديد من الشعوب الأخرى، إلى نوع من التشوّه أو العمى، فيما

خصّ معرفتنا ووعينا لأنفسنا وللعالم، ومعرفة الآخرين ووعيهم لنا ولأحوالنا ولقضايانا.

إنّ من يسيطر بصورة شبه مطلقة على مقدرات هذه الصناعة الإعلامية الاتصالية، ويتربع على مراكز التقرير فيها والدوائر الصهيونية عريقة الحضور هنا. يحوّل الضحية إلى جلاد، والجلاد إلى ضحية، مثلما أظهرت مؤخراً بعض أبرز وسائل الاتصال العالمية المرئية والمسموعة بخاصة، مقتل عناصر الكوماندوس الإسرائيلي في أنصارية على يدّ المقاومين والجنود اللبنانيين. فصوّر هذا الإعلام في أذهان المشاهدين في أرجاء العالم أن هؤلاء الجنود الإسرائيليين الذين اقتحموا في الواقع الأرض اللبنانية ليزرعوا الموت فيها، ليسوا سوى مسالمين فاجأتهم نيران إرهابيين (كذا) لبنانيين في الأرض اللبنانية!!

وهو التزوير نفسه الذي يصوّر المواطنين الفلسطينيين العزّل بالإرهابيين، وهم المدافعون عن أراضيهم وبيوتهم وأطفالهم بوجه المغتصبين المستوطنين المتطرفين اليهود. فيعتبر هذا الإعلام هؤلاء الفلسطينيين أصحاب الأرض أنهم هم الغزاة، ويقدّم المستوطنين المحتلين بصفتهم الأبرياء المعتدى عليهم. ويتعمّم هذا التزوير الفاضح في أربعة أرجاء الأرض، دون أن يتمكن أحد، أو تتاح له فرصة منبر واحد كي يتمكن، من إظهار الحقيقة الصارخة.

إنّ تشويه الحقائق وتزويرها وقلبها، في ظلّ هذه الهيمنة الأحادية على صناعة الإعلام وتسويقه، يتحوّل، بشكل ممنهج، إلى صناعة لغسل الأدمغة، وتنميط للوعي، وفرض للتماثل المميت على الناس، واغتيال لحسّهم النقدي بدل العمل على إغنائه.

ولست أجدني بحاجة إلى التذكير بما تحفل به وسائل الاتصال من مسلسلات وبرامج تعلّب وتحمل على تبني تشويهات وتحويرات

سياسية معينة، وتميطاً ثقافياً ذهنياً معيناً، أخطر مافيه أنّه دعوة لتخلّي المشاهد عن عقله، وعن ارتباطه بوطنه وبقضاياه، وتحطّ من إنسانيته ولاتستدعي منه غير ردود الفعل البلهاء، وهو الكائن البشري الموصوف أصلاً بالذكاء. وبعبارات أخرى، فإن السّمة الغالبة على وسائل الاتصال هذه، كونها تحفل بكلّ شيء.. عدا التواصل.

وإذا ماانتقلنا بإيجاز كلي إلى حقل العلوم والتعامل معها، فإنّ العولمة تتّخذ المنحيين المتعارضين الإيجابي والسلبي ذاتيهما. فالإخلاص لمضمون التعاون واحترامه في انتهاج العولمة يظهر لنا، في العديد من المسارات العلمية الملموسة، مدى الغنى الكامن في هذه الظاهرة، ومدى الخير العميم الذي يتولّد عنها لصالح تقدم العلوم نفسها وتطور المجتمعات في آن. ولنتذكّر، على سبيل المثال، برامج ومشاريع الأبحاث العلمية المشتركة التي تتضافر على متابعتها وتحقيق منجزاتها جهود العديد من البلدان والدول (برامج أريان- برنامج التعاون الفضائي مير، وغيرهما). ولعلّ خير مثال يساق في هذا الصدد، الانتباه إلى أن جوائز نوبل في حقل الأبحاث العلمية في العديد من الميادين والمجالات، باتت تمنح، في السنوات الأخيرة، لإنجازات علمية تتشارك في صنعها مختبرات متعددة من بلدان متعددة، ويتعاون على متابعتها وصوغ استنتاجاتها علماء وباحثون متعدّدو الجنسيات ومواطن الإقامة في بلدانهم المتنوعة. ومن نافل القول، التذكير هنا بما يحقّقه هذا التعاون من وفر في الطاقات والوقت والأكلاف.

غير أن أخطر النتائج الناجمة عن الاستخدام السيء لما يمثله التقدم العلمي والتكنولوجي من ثروة رائعة للبشرية، فيتجلّى، من موقع الاستئثار بالمعرفة وبالعلم بغاية المحافظة على التفوق والهيمنة،

بترسيخ «جدار المعرفة» على حد تعبير فيديريكو مايور وتعميق أساساته ورفع أسواره أعلى فأعلى، فيما بين المجتمعات والبلدان.

أمّا الآن، وفي ضوء هذا الفهم الذي يرى إلى العولمة ظاهرة غنى موضوعي لصالح البشرية جمعاء إذا ماتخلصت من نزعات الهيمنة والاستئثار، يتعين علينا، نحن العرب، أن نتدارس من منظور جديد تحديات هذه الظاهرة، على المستويات الاقتصادية والسياسية والثقافية والعلمية، والإعلامية والاتصالية.

لكن هذا التدارس لايمكن له أن يجري، ولايصح له أن يجري، من موقع الانكفاء والقوقعة قطعاً. بل من موقع التفاعل مع هذه الظاهرة، وتعزيز الحضور العربي الكريم في جوانب مساراتها المتعددة، من أجل انتزاع فرص حقيقية لتفاعلنا الإيجابي مع ثقافات العالم، وللتفاعل العالمي مع ثقافتنا. ومن أجل انتزاع الاعتراف بحضورنا، باعتباره مصدر غنى للعالم، مثلما هو العالم مصدر اغتناء لنا بالطبع.

ولعلّكم توافقونني الرأي على أن الإجابة العربية على التساؤلات والتحديات التي تطرحها العولمة إنما تتعزّز فرص نجاحها حينما لاتكتفي بالنهوض على أساس جهد قد يبذله فرد أو بلد عربي بمفرده. بل هي مهمة تستدعي تضافر جهودنا جميعاً، وتحاور اجتهاداتنا وطاقاتنا مجتمعة، من موقع الانفتاح على المعارف والثقافات وتخاصبها، دفاعاً عن الشخصية الثقافية العربية وخصوصيات وتجارب كل بلد من بلداننا على هذا الصعيد، وتعريفاً كذلك بها وبمنجزاتها، وتطويراً لإبداعاتها وإسهاماتها الفاعلة الحضور في الحضارة الإنسانية. فليس بالانكفاء والتحصّن بالماضي وإبقائه مرجعية أساسية لنا، لحاضرنا والمستقبل، ليس بالخوف من الآخر

مسوّغاً لتشبثنا بالماضي، نتمكّن من صوغ ردّنا، الذي ينجح بمقدار مايكون معاصراً، على مسألة الهوية مثلاً، بصفتها جواباً على عولمة الاقتصاد والسياسة والثقافة والإعلام والاتصال.

إنّ من العناصر الأساسية المكوّنة لردّنا الستراتيجي على تحديات العولمة، السعي بكل صدق ودراية وموضوعية إلى تعزيز كل أشكال التضامن العربي في مسار المفاوضات، والمثال النموذجي على ذلك، التضامن اللبناني السوري الصّلب، والتمسك الصارم بوحدة المسار اللبناني السوري في هذا الصدد وإلى التضامن السياسي، فردّنا على تحديات العولمة يكون كذلك بالتضامن الاقتصادي، والتضامن المعلوماتي والاتصالي، والتضامن العلمي والتكنولوجي، والتضامن الثقافي، بين بلداننا العربية قاطبة.

إنّ لنا من القدرات ومن الإمكانات ومن الطاقات والكفاءات ماتتطلّع إليها وإلى أسماء أفرادها، بكل إعجاب وتقدير، الأوساط الاقتصادية والعلمية والأكاديمية والثقافية في حواضر العالم ومراكزه المتقدّمة قاطبة. فلنحسن استثمار قدراتنا وطاقاتنا وكفاءاتنا العربية بتوفير الأطر الضرورية التي يوفّرها التضامن وحده.

واسمحوا لي أن أركّز هنا بصورة خاصة، على ضرورة إنشاء صندوق عربي مشترك للبحث العلمي تخصّص له موارد ثابتة. ولقد سبق لي وطرحت مراراً هذه القضية الحيوية جداً لمستقبلنا العربي في المؤتمرات العربية لوزراء التعليم العالي العرب، دون أن يتمّ التوصل إلى إقرار ذلك، رغم وقوف الشقيقة سورية وغيرها من البلدان الشقيقة الأخرى إلى جانب هذا المطلب الذي لايجوز التقصير بتحقيقه. ويدعوني هذا الموقف نفسه إلى المطالبة كذلك بخلق المؤسسات والأطر التي تدخلنا في قلب عالم المعلوماتية والاتصالية

واستخدام إنجازاتهما لخير تقدم شعوبنا ومجتمعاتنا. ولعلّ نجاحنا المتوخى، في هذا الصدد، هو الذي ينبني على الانفتاح ومقاربة العصر بعلومه وتكنولوجياته التي لامفرّ لنا من التمكّن منها، والسعي أبداً إلى المزيد من التمكّن منها بأرفع مستوياتها. وتكتسب هنا مسألة تحلّينا بالنوعية المعرفية وبالمستوى الرفيع أهمية بالغة الحيوية، لايجوز قطعاً التنازل عنها أو التساهل بإزائها.

ولايقتصر الطابع المصيري لهذه المهمة المتصلة بمسألة الهوية وشخصيتنا الثقافية العربية على هذه المرحلة الراهنة التي نعيش اليوم. بل سوف يزداد الطابع المصيري لها، ويكتسب المزيد والمزيد من الأهمية القصوى، في حال التوصل إلى سلام عادل وشامل مستتب في المنطقة يفرض على إسرائيل. إذ سوف نجد أنفسنا، عندها، منخرطين في ظروف جديدة من التحديات المباشرة يكون فيها للثقافة والعلوم والمعارف والتكنولوجيا والفنون والبحث العلمي الموقع الحاسم أكثر من أي وقت مضى.

إنّما لايتعين أن نتهيّب ذلك إلا من زاوية حثّ الذات على المزيد من التهيؤ والاستعداد وتوفير الإمكانات والشروط التي تحسن إطلاق كل طاقاتنا في هذا الصدد، وليس قطعاً من موقع الخوف، لامن الآخر ولامن أنفسنا. وهو خوف قد يبلغ عند البعض - القليل والحمد لله - درجة الذعر. فنحن من يملك تراثاً وثقافة. ونحن من يملك إبداعات راهنة، ليس في ماضينا التليد وحسب، بل في هذا العالم المعاصر نفسه. في الأدب، في الشعر، في الفكر، في المسرح، في الموسيقى، في العلوم والإعلام، . . . فعلام الذعر، اللهم إلا إذا رمنا الاستقالة الطوعية من التاريخ، النكوص عن موجبات الفعل فيه؟

وأولى هذه الموجبات، في إطار عولمة لايمكن ولايصح أن نكون بمنأى عنها، أن نتمكّن من معرفة مخاطبة الآخرين. أن نتمكّن من التعرّف إليهم مباشرة وأن نتمكّن من تعريفهم بنا بصورة مباشرة. وفي هذا الصدد، فلابدّ من أن نتمكّن من اللغات الأخرى، وأن نعرّف أصحاب اللغات الأخرى بلغتنا وحضارتنا.

اسمحوا لي، أيّها الأخوة، أن أختم هذه الملاحظات السريعة بعبارة من «وصية أمين الريحاني» التي نشرت بعيد وفاته. وكان كتبها في مطلع هذا القرن الذي نودّع:

«أوصيكم بتعهد كل نور جديد. إنّ أنوار العالم القديمة على وشك الانطفاء. فتيقّظوا وراقبوا المصابيح الجديدة، وسيروا في مقدّمة المستنيرين بأنوارها».

أفلا يحقّ لنا أن نعتبر هذه الوصية بمثابة دعوة إلينا نحن العرب الواقفين على عتبة الألف الثالث، من أجل تعميق بحثنا في تحديات القرن الحادي والعشرين؟ من أجل معالجة أوضاعنا الحاضرة في ضوء متطلبات مستقبلنا الكريم الذي لايمكن لعاقل أن يتصوره قائماً خارج هذا العالم الواحد، المتجه أكثر فأكثر لأن يكون قرية واحدة، على حدّ التعبير الشائع؟

تحية حارّة إلى معرضكم الثالث عشر للكتاب العربي في مكتبة الأسد، وإلى سيادة هذا الرئيس الذي يقود بكل شجاعة وحكمة وبعد نظر، بنهجه السياسي الثقافي الاقتصادي الواحد، معركة الحرص على مستقبل عربي كريم مشرّف، في خضم هذا الحاضر الصعب المعقّد، دونما تنازل قيد أنملة عن جزء من أرضنا وحقوقنا والكرامة.

وشكراً لإصغائكم.

فلسفة القيم وبنية المجتمع

طلال عبد المعطي مصطفى

مدخل:

حظي موضوع القيم باهتمام عام من قبل العلوم الإنسانية وعلم الإجتماع بشكل خاص، إذ نجد كبار علماء الإجتماع يؤكدون في أعمالهم على أهمية هذه الظاهرة في سلوك الأفراد في استمرارية المجتمع وتغيره في الوقت نفسه، ويعود هذا الاهتمام إلى عصر عالم الإجتماع العربي «ابن

(*) طلال عبد المعطي مصطفى: باحث من سورية، يهتم بالدراسات الإجتماعية، ينشر في الدوريات المحلية والعربية.

خلدون»، حيث أكد على أهمية الدين في تأكيد العصبية واستمرار التعاون والتنافس من أجل بقاء الجماعة. ونجد اهتمام علماء الاجتماع الأوربيين بموضوع القيم خلال القرن التاسع عشر من خلال مناقشات وأفكار إصلاحية تدور حول طبيعة المجتمع القائم ومايتنابه من مشكلات ومايتبغي أن يكون، وهو المجتمع الذي يشكل مثالاً أو اطاراً قيماً بالنظر إليه، يتم الحكم على مختلف تفاعلات المجتمع القائم، وقد كان مرجع هذه المناقشات والأفكار، التغيرات الإجتماعية والاقتصادية التي صاحبت ظهور علم الإجتماع في أوروبا، حيث نجد الثورة الفرنسية والثورة الصناعية قد أحدثتا تغيرات جذرية في المجتمع مما جعل إهتمام علماء الإجتماع يتجه إلى ظاهرة القيم الإجتماعية محاولين إيجاد أسباب تغيرها وفي الوقت نفسه إيجاد بدائل لتحل محل الروابط والمعنويات القديمة.

وتكشف القراءة الفاحصة لموقف الفكر الإجتماعي في القيم: أن علماء الإجتماع قد ربطوها بالدين تارة وبالايديولوجيا تارة ثانية، فنجد اهتمام «ماركس» انصب على العلاقات التي تحدث بين البناء الفوقي في التكوين الإجتماعي الاقتصادي للمجتمع وبين البناء التحتي الذي تحدده علاقات الإنتاج في مرحلة تاريخية محددة، وبالتالي تشغل القيم الإجتماعية مكانها كجزء من البناء الفوقي، وبالتالي ركز «ماركس» اهتمامه على الثورة البروليتارية التي تؤدي الى تغيرات كثيرة في القيم الإجتماعية، نتيجة للتغيرات التي طرأت في البناء التحتي، وبدونها لايمكن إحداث هذه التغيرات.

أما «دوركهايم» Emile Durkheim فقد اهتم بمشكلة القيم الخلقية باعتبارها تشكل الجانب المعياري الذي يتولى ضبط الحياة الإجتماعية، وقد أسهمت أفكاره في تأكيد دور نسق القيم في تحديد السلوك الإجتماعي.

وقد أوجد «فيبر» Max Weber علاقة بين القيم الدينية والأنماط الاقتصادية، فالقيم الدينية لدى «فيبر» هي التي تساعد على ظهور الرأسمالية

الحديثة، وأن هذه القيم تُعد عاملاً ديناميكياً في التغير الإجتماعي والثقافي.

أما «بارسونز» T. Parson فقد أكد أن حرمان الأفراد من قيمهم يؤدي إلى معاناتهم من الانهيار وإنهاء الخاصية الأخلاقية لسلوكهم، فنسق القيم هو الذي يتولى تحديد غايات فعل الفاعل ومعاييره الكائنة بالموقف الإجتماعي والتي تشتق من نسق القيم والتي لها دور لابد من مراعاته أثناء عملية إنجاز الفعل في المواقف الإجتماعية.

أولاً: في مفهوم القيم Values

مفهوم القيمة من المفاهيم التي اهتم بها الكثير من الباحثين في مجالات مختلفة كالفلسفة، والتربية، والاقتصاد وعلم النفس والانثروبولوجيا وعلم الاجتماع وغير ذلك من المجالات، وقدترتب على ذلك نوع من الخلط والغموض في استخدام المفهوم من تخصص لآخر، بل ويستخدم استخدامات متعددة داخل التخصص الواحد، فلا يوجد تعريف واحد لمفهوم القيم يعترف به جميع المشتغلين في مجال علم الاجتماع - كموضوع يقع في دائرة اهتمامه.

ونعرض فيما يلي لمفهوم القيمة واستخداماته في عدد من التخصصات:

آ - مفهوم القيمة في علم الاقتصاد

يرجع الفضل الى الاقتصاديين لكونهم أول العلماء الاجتماعيين الذين استخدموا كلمة «قيمة» بمعناها الفني. «فالقيمة» و «التقييم» أصبحا مصطلحات فنية في ذلك الفرع من الاقتصاد المسمى «الاقتصاد السياسي» والذي يطلق عليه أيضاً اسم نظرية القيمة والذي يختص بتوضيح الكيفية التي تحدد بها الأسعار لمختلف البضائع والخدمات.

ماذا يقول قانون القيمة؟ إن المنتجات عندما تكون على شكل بضائع، تملك قيمة، وأن هذه القيمة يمكن قياسها، وأن مقياسها هو كمية العمل المجرد اللازم اجتماعياً لانتاجها، أخيراً إن هذه الكمية هي مجموع كميات

العمل المباشر وغير المباشر (المنقول) المسجلة في سياق الانتاج. إن مفهوم البضاعة ووجود قانون القيمة المصاغ بهذا الشكل هما مرتبطان بشكل لافكاك فيه[١].

والاهتمام الأساسي هنا بالقيم، هو اهتمام بالدور الذي تلعبه في تحديد «ثمن» الأشياء المادية أو السلع، وتحقيق المطالب الإنسانية. بمعنى أن القيم في المناقشات الاقتصادية تشير إلى شيء «مرغوب» desirable أي له منفعة والتي بدورها تستطيع أن ترضي أو تلبي المطالب الإنسانية، ولما كانت هذه المنافع أو السلع نافعة ومرغوبة فيها فالإنسان يمكن أن يفعل أي شيء من أجل الحصول عليها. وهكذا فإن هذه المنافع أو السلع الاقتصادية هي قيمة أو أشياء مرغوب فيها. ولهذا فإن القيمة تدخل ضمن نظرية التوزيع للبضائع والخدمات القائمة على مبدأ العدالة في التوزيع[٢].

وبعد كتابات «آدم سميث Adm smith» و «ريكاردو Ricardo» و «ماركس» قد عني أكثر ماعني، بتحليل القيمة الاقتصادية تحليلاً عاد بأثر عميق على مشكلة القيمة بوجه عام، فقد وجد أن القيمة الحقة لكل سلعة تعادل كمية العمل المتحقق فيها بحيث يعتبر العامل المصدر الوحيد لهذه القيمة تُقدر بالزمن المخصص للانتاج، مع اعتماد المتوسط تفادياً لاختلاف عامل وآخر من العمال.

وفي النظام الرأسمالي يُحرم العامل جزءاً من قيمة عمله، وهذا الجزء هو فضل القيمة الذي يعود ربحاً لصاحب المال ويتكدس هذا الربح فيكون رأس المال، ورأس المال في نظر «ماركس» أداة سيطرة رب العمل على العامل. ذلك أن صاحب العمل لايدفع للعامل قيمة عمله الحقيقية، وإنما يدفع إليه مايسد رمقه أي مايجعله قادراً على العمل، ويستخلص «ماركس» من تحليل القيمة الاقتصادية وعلاقات الانتاج والتوزيع والاستهلاك اغتراب الطبقة العاملة في التاريخ في الحقبة الرأسمالية ويدعو الى حتمية الصراع الطبقي. ويوضح أن القيمة «الروحية» بنية فوقية يصطنعها المنتفعون

باستغلال الطبقة الكادحة لتشويه واقع هذا الصراع وترطيب «الضمائر» وخداع البروليتاريا، وتحويل أنظارها عن الثورة الاشتراكية[٣].

ب- مفهوم القيمة في علم النفس

يهتم علماء النفس الإجتماعي بكل جانب من جوانب سلوك الفرد في المجتمع، ولايتحدد بإطار محدد لنظام أو نسق معين، فعلم النفس الاجتماعي يركز عنايته على سمات الفرد واستعداداته واستجاباته، فيما يتصل بعلاقاته بالآخرين[٤].

وقد أشار «M.B. Smith» إلى الطريقة التي عالج بها علماء النفس موضوع القيم بقوله: «لقد وجد علماء النفس أنفسهم يتكلمون باستمرار عن القيم على أنها سمات الحد الفلسفية الذي يحدد القرارات المهنية، أو هي المدلولات الحسابية المفترض أن تصف الشخص النشط»[٥].

وبناءً على العديد من المشاكل حول موضوع القيمة ومن أجل تأكيد المدخل العلمي والموضوعية فقد قام بعض علماء النفس ومنهم «تتشنر Titchenes» باستبعاد موضوع القيمة من ميدان الدراسات النفسية وطالب غيره من العلماء بالابتعاد عن دراسة القيم. ولقد ظهر هذا الاتجاه بوضوح في الكتابات السيكولوجية التي لم تحتل القيم مكاناً يذكر فيها.

أما المدرسة الجشطلتية Gastaten School فقد نظرت الى القيم على أنها مبادىء أساسية لتحليل السلوك وإعطائها أهمية في البحث السيكولوجي، وبرغم عدم الإقبال على إستخدام القيم في البحث السيكولوجي إلا أنه جذب العديد من علماء النفس المحدثين والمعاصرين من هؤلاء العلماء نجد «ألبرت كلوكهن Kluckhohn» «وفون ميرنج Von Mering» و«موريس F. Morris» في هذا الإطار نجد أن الدراسات السيكولوجية للقيمة قد تركزت حول ثلاثة مجالات:

المجال الأول هو قياس القيم. وقد أسفر الاهتمام بهذا الموضوع عن عدة دراسات تعنى بالفروق القيمية بين الجماعات والأفراد ويقصد بها

العلاقة بين المتغيرات مثل الجنس، الدين، الذكاء، الطبقة الإجتماعية، ونوع الشخصية.

أما المجال الثاني ويتصل بدراسة أصل وتطور القيم داخل الأفراد بمعنى آخر كيف يقوم الأطفال خلال عملية غرس القيم-Proceess Valueinteri orozation باكتساب نسق القيم الثابت من سلوك الكبار.

المجال الثالث ويهتم بتأثير ووظيفة القيم في الأفراد - أعني - تأثيرها على العمليات الادراكية مثل الاختيار، الثبات، الادراك الاجتماعي، الاستجابة اللفظية[٦].

ولقد طُورت بعض الأدوات لقياس ووصف قيم الأفراد والجماعات. ومن بين الإسهامات الهامة في ذلك دراسة «البرت - فرنون» G. Wallport P. E. Vernon عن القيم وقياسها عن طريق الاختبار Test، وهـــذا الاختبار قد بُنيت فكرته على أساس المسلمة التي تقضي بأن بعض المهارات تعكس أفكار الناس وأفعالهم ومن ثم قيمهم. وعلى ذلك فمن الممكن تصنيف أولئك الناس إلى ستة أقسام وفقاً لستة مقاييس قيمية هي القيم النظرية Theoretical Values والقيم الاقتصادية Economic Values والقيم الجمالية Sesthetic Values والقيم الإجتماعية Social Values والقيم السياسية Political Values والقيم الدينية Religious Values[٧].

ومن الواضح أن علماء النفس كان لهم اتجاههم المختلف في دراسة القيم عن اتجاه بقية العلوم. فقد تناولوا القيم من خلال إدراك الفرد للقيمة واهتموا بتغير اتجاهه وليس التغيير في القيم نفسها، فقد طور علماء النفس الأدوات لقياس القيمة وطبقوها على مشاكل الاختلافات الفردية متجاهلين نسق القيمة في المجتمع وأهميته وتأثيره على القيم الفردية الشخصية. وهي عند علماء الاجتماع عبارة عن تنظيمات لأحكام عقلية انفعالية معممة نحو الأشخاص والأشياء، والمعاني، وأوجه النشاط، إضافة إلى كونها نتاجاً اجتماعياً يكتسبها الفرد تدريجياً ومن خلال التنشئة الإجتماعية[٨].

ومما سبق يتبين أن موقف علماء النفس من القيم يتميز بالملامح الأساسية التالية:

١ - إنهم غالباً مايركزون على القيم الفردية، أي مجموعة القيم التي يستوعبها الفرد من خلال التفاعل الإجتماعي، وهم بذلك يدرسون القيم الفردية التي تعتبر انعكاساً للقيم الاجتماعية.

٢ - إن القيم من وجهة نظر علماء النفس غالباً ماترتبط بالجوانب المشاعرية والعاطفية للفرد، فهم يقصرون نظرتهم على حدود فاعلية القيم بالنسبة للفرد وسلوكه في الإطار الإجتماعي.

٣ - إن علماء النفس قد برعوا الى حد كبير في صياغة مجموعة الاختبارات والقيم والمقاييس العلمية التي تساعد الى حد كبير على دراسة القيم من حيث طبيعتها وفاعليتها على المستوى الفردي(٩).

ج - مفهوم القيمة في الانثروبولوجيا

وباستعراض تاريخ الفكر الانثروبولوجي يظهر لنا أن هناك ثلاثة اتجاهات قد أثرت في دراسة القيم.

الاتجاه الأول: الدراسات الانثروبولوجية في القيمة لها جذورها في النظريات التطورية الثقافية Cultural Evolution، فالأفكار الخاصة «بالتقدم»، و «التفوق» «الانحطاط»، «الأعلى»، «الأدنى»... الخ قد استخدمت لفهم نسق القيم الثقافي أو ماأسموه «النمو التطوري للثقافات» ولهذا نجد تأكيداً على الدراسات المفارقة للثقافة حتى نتمكن من إكتشاف المراحل السيكولوجية أو القواعد التي تشكل التاريخ الثقافي للانسانية وانتقالها من الوحشية إلى الحضارية وبكلمات أخرى فإن دراسة القيمة قد تأثرت بافتراض الانثروبولوجيين القائل بأن هناك مراحل ضرورية ومحددة للتطور الثقافي من البسيط أو غير العقلي إلى المركب والعقلي.

الاتجاه الثاني: وكاتجاه مضاد للافتراض التطوري أخذ بعض الانثروبولوجيين اتجاهاً آخر يعرف باسم« النسبية الثقافية Cultural Relati-

vism» فكي نفهم عمل أنساق القيم بالنسبة لهذه المدرسة فإننا يجب أن نتقبل الفكرة القائلة بأن كل الثقافات والقيم الخاصة بها أنماط صادقة ومتساوية، وبكلمات أخرى، القيم نسبية بالنسبة للثقافة التي تنتمي إليها، ولهذا فإن كل القيم لايمكن اعتبارها مطلقة بسبب أن كل ثقافة تعلم أبناءها أنها ثقافة مطلقة وأن طريقتهم في الحياة أفضل من أي طريقة أخرى، وعلى هذا فإنه بالنسبة لهذه المدرسة، ليس هناك إلا قيم أو معايير نسبية يتشكل محتواها حسب التجربة الثقافية والتغير الإجتماعي.

الاتجاه الثالث: أدى الارتباط بين الجوانب البيولوجية والإجتماعية للسلوك ببعض الانثروبولوجيين إلى تكوين نظرية عضوية للمجتمع والثقافة والتي عرفت باسم الوظيفية «Functionalism» ومدلول هذا المدخل يفترض أنه لكي نفهم أي نسق قيمي فلابد أن نشير إلى وظائفه الإجتماعية في الحفاظ على استمرار وجود وتضامن المجتمع. فالقيمة تعد جيدة إذا ماكانت تعمل على الاستمرار أو البقاء الإنساني. ولهذا فإن القيمة المطلقة بالنسبة «لمالينوفسكي Malinowski» و «رادكليف براون Radcliffe» هي قيمة استمرار المجتمع، وأن كل القيم الأخرى يجب أن تفهم على أنها وسيلة لتحقيق هذا الهدف[١٠]:

وبالنسبة للتعرف النظري للقيم في الدراسات الانثروبولوجية فإنه يمكن أن نفرق بين ثلاثة أنواع من المداخل:

المدخل الأول: يعتبر أن القيم ماهي إلا أفكار عمالة قيمة أو مايستحق أن يكون له قيمة تنعكس في الأفعال الفردية.

المدخل الثاني: يعتبر أن القيم الزامات اجتماعية، أو افتراضات أساسية للمجتمع

المدخل الثالث: يساوي القيم بالتفضيلات الفردية كما يعبر عنها الفرد من خلال سلوكه (سواء على مستوى الانفعالات، الدوافع، الأهداف)[١١].

ولقد اهتمت هذه المداخل بالقيم كما يعبر عنها لفظياً أو من خلال عملية استنتاجية أو أن تثار بواسطة العادة ويكشف لنا هذا التحليل عن مشكلتين أساسيتين.

المشكلة الأولى تتعلق بالمكانة العامة للقيم. فالدراسة الانثروبولوجية للقيم تصف مايعمله الناس بالفعل، بمعنى أنها تصف أقوالهم وتفضيلاتهم وفولكلورهم وعاداتهم الجارية ولهذا فإن كل ماتصل إليه المعالجة الانثروبولوجية للقيم هو مجموعة من العبارات عن الأهداف أو وصف لما تدعيه أو تبينه الأمثلة المفحوصة بالنسبة لأهدافها، وهذا يعتبر مماثلة (معادلة) تميز القيمة مع العبارة التي تصفها[١٢].

المشكلة الثانية تدور حول العلاقة بين الملاحظ والقيم، أي نسق الحكم القيمي Value - Judgment. والحقيقة أن التأكيد على المدخل المقارن في دراسة القيم أدى بالانثروبولوجيين إلى بعض الانحياز وإضفاء تمييزات على القيمة والأنظمة التي يدرسونها. بالإضافة إلى ذلك فإن هذا المدخل أدى بالانثروبولوجيا إلى الخروج عن حدود البحث العلمي عندما أعطت تعليمات خاصة بالقيم العالمية للحضارة[١٣].

د- مفهوم القيمة في الفلسفة

يعد مفهوم القيمة من المفاهيم الفلسفية التي كانت ومازالت الى حد كبير محوراً لخلافات أساسية بين المدارس والمذاهب الفلسفية المختلفة، وتفاوت الآراء المتعلقة بموضوع القيم تفاوتاً كبيراً. وفي هذا يقول «جون ديوي» إن الآراء حول موضوع القيم تتفاوت بين الاعتقاد من ناحية بأن مايسمى «قيماً» ليس في الواقع سوى إشارات أو تعبيرات صوتية، وبين الاعتقاد في الطرف المقابل بأن المعايير القبلية Apriori العقلية ضرورية ويقوم على أساسها كل من الفن والعلم والأخلاق[١٤].

والفلسفة تدرس القيم من حيث ماهيتها وأصنافها ومقاييسها وتختلف هذه المقاييس باختلاف المذاهب والمدارس ولها شأنها في المنطق

وعلم الجمال، والأخلاق والإجتماع وتكون هذه المباحث قسماً خاصاً من أقسام الفلسفة هو الأكسيولوجيا Axiologie، وإذا مارجعنا إلى الاشتقاق اللغوي لهذا الاسم وجدنا أصله الاغريقي يدل على معنى «ماهو ثمين» أو «جدير بالثقة» وهذا يعني أن الاكسيولوجيا علم يبحث في ماهو ثمين، بتقدير قيمته، وتكون الفلسفة المتصلة به فلسفة قيم أو نظرية قيم[١٥].

ولعل ذيوع الاهتمام بالاكسيولوجيا اليوم يتيح لنا القول الآتي «في البدء كانت القيمة» لأن الفلسفة مافتئت في الحق تنزل القيمة منزلة الصدارة من حيث اهتمامها الفعلي، وإن لم تظهر العناية الاكسيولوجية المستقلة إلا منذ قرابة قرن مضى.

فقد كان الفلاسفة يقرنون الكائن بالكمال ليظهروا تعارض تصورهما أو اقتراب حدي هذا التصور أحدهما من الآخر[١٦].

ولقد ظهر في العصر الحديث مذاهب فلسفية متعددة لدراسة القيم من أهمها:

الفلسفة المثالية Idealism وبدون التعرض للتفاصيل تعطي هذه الفلسفة بكل أشكالها أولية مطلقة للقيم. بمعنى أنها تنظر إلى القيم على أنها قد حددت فيما سبق إما بواسطة مصدر إلهي أو عقلانية الإنسان. حيث يرى (أفلاطون) أن الناس لايعون مصادر الإلزام في حياتهم ومع ذلك فهم يدركون مثلاً عليا، ويتحدثون عن الحق والجمال، ويرى أنه لابد أن يكون هناك مصدر استقى منه الناس هذه المعتقدات التي تؤدي بهم إلى هذا اللون من التفكير أو الحديث أو السلوك، ويستبعد أن تكون حياة الحس بما تحتويه من خطط واضطراب مصدراً لمثل هذه الأحاسيس والأفكار السامية، أفكار الحق، والجمال والالتزام الخلقي، ويخرج أفلاطون من هذه المشكلة بالقول بأنه لابد أن يكون مصدر هذه الإحساسات والأفكار السامية عالماً آخر غير هذا العالم الذي يعيش فيه، عالم توجد فيه الأشياء كاملة كما يجب أن تكون وهو عالم الحق والخير والجمال[١٧].

أما «كانط» فلم يلجأ إلى العالم الخارجي كما فعل «أفلاطون»، واهتدى إلى حل وإن كان عقلياً إلا أنه داخلي، وهو العقل، فقد أكد أن العلم، والجمال والأخلاق مصدرها العقل، فليس للأشياء الحسية شكل خاص تفرضه على العقل دائماً والعكس هو الصحيح، فتركيب العقل هو الذي يعطي للخبرات الحسية شكلها الخاص الذي ندركه[١٨].

٢- الفلسفة التجريبية: Empiricism بكل أشكالها (الطبيعية Natu-ralism، الحدسية intoitionslism والعاطفيةemotivism) ترفض ادعاء المثالية بوجود طبيعة أولية للقيمة- في هذه الفلسفة- قد حددت فقط في ألفاظ التجربة الإنسانية، حيث تعتبر القيم جزءاً لايتجزأ من الواقع الموضوعي للحياة والخبرة الإنسانية فالأشياء لاترتبط بقيم سامية لسر كامن فيها، ودائماً قيم الأشياء هي نتاج اتصالنا بها وتفاعلنا معها، وسعينا إليها، وتكوين رغباتنا واتجاهاتنا نحوها.

فالقيم هي من نسج الخبرة الإنسانية وجزء لايتجزأ من كيانها، فالأشياء ليست في ذاتها خيرة أو شريرة، صحيحة أو خاطئة، قبيحة أو جميلة، وإنما هذه الأحكام تصدر من واقع تأثيرها في هذه الأشياء وتأثرنا بها[١٩].

٣- البراجماتية: Pragmatism (أهم أعلامها في أمريكا بيرس S. Peirce) ووليم جيمس W. James وجون ديوي J. Dewey) ترفض الطبيعة المطلقة للقيم، وتنظر إليها من وجهة نظر النتائج Consequences فالعالم، كما يرى وليم جيمس، في مرحلة النمو أو التطور، وليس هناك شيء نهائي في القيم الإنسانية، ولكن كما أن قوانيننا وعاداتنا الحاضرة قد صارعت وهزمت عادات وقوانين قديمة، فإنها بدورها سوف تهزم من النظام الجديد المكتشف[٢٠]. ومايريد أن يقوله «جيمس» هو أن: «القيمة تتحدد بواسطة اختيارية الشعور بمعنى أن تحديداتنا لمحتوى وبناء نسق القيمة تنطوي على اختيار وحرية[٢١]. فالقيم التي قد يتبناها الإنسان لايمكن أن تكون

معايير بدون دور الإنسان الفعال بالمشاركة في إقامتها. حيث يرى «جيمس» أن تجربة النتائج تعلمنا بحق ماهو خير وماهوسيء، وعندما يشعر الإنسان بأن شيئاً ما خير فإنه يجعله خيراً. «إنه خير له، ولكونه خيراً له فإنه خير مطلق لأنه، أي الإنسان هو الخالق النهائي للقيم في هذا العالم، وخارج رأيه ليس للأشياء أي خاصية خلقية على الإطلاق[٢٢].

وبذلك يكون للفلسفة البراجماتية الفضل في أنها حركت الفلسفة من الفكر التأملي والتصوري إلى مجال الفعل الإجتماعي.

٤- الماركسية ومن أهم خصائصها أنها رفضت القيم كمبادىء أخلاقية مجردة، فالقيم لايمكن أن تفهم بعيداً عن البيئة الإجتماعية للإنسان، فما يطلق أو يشار إليه على أنه قيم نهائية (مطلقة) ليس إلا وجهات نظر أخلاقية واهتمامات الطبقات الإجتماعية. وبالتحديد، تدعي الماركسية أن القوة الإنتاجية تحدد علاقات الإنتاج، أي البناء التحتي هو الذي يحدد البناء الفوقي (الايديولوجيا، القيم، الأديان، القانون) للمجتمع[٢٣].

وفي الحقيقة أن الماركسية تعتبر يوتوبيا Utopian بمعنى أنها كانت تأمل أن تحرر الإنسان من نفسه ومن الطبيعة ومن التاريخ. وحاولت أن تحقق بواسطة الشيوعية Communismأول مجتمع أخلاقي صادق. ولكن الماركسية لم تبين للعمال مايجب أن يفعلوه، ولكنها بينت لهم ماهم مجبرون أن يفعلوه وذلك عن طريق طابعها وموقفهاوتعارضها مع التاريخ[٢٤].

٥-الوجودية: Existentialism ترفض الادعاء بوجود نسق قيمي أولي أو أي نسق ميتافيزيقي، ولكن الوجودية لاتتعامل فقط مع الحقائق ولكن أيضاً مع الجوهر أو الذات، فالذات ليست شيئاً في ذاتها أو شيئاً وراء الحقائق والمظهر، ولكنها السلسلة المتصلة بأحكام للأعراض. والوجودية مثل الماركسية تؤكد على أن الإنسان هو القيمة العليا[٢٥]، فسارتر.J. P. Sarter يعتقد إن كان للإنسان أن يحقق ذاتيته الإنسانية، عليه أن يكون واعياً

بحريته ويتحمل المسؤولية الناجمة عن هذه الحرية، بمعنى آخر، الوجودية تخص الإنسان بالحرية لخلق القيم وتحقيقها في أفعاله الخاصة[٢٦].

ثانياً – مفهوم القيمة في علم الاجتماع

يرى علماء الإجتماع أن عملية التقييم تقوم على أساس وجود مقياس ومضاهاة في ضوء مصالح الشخص من جانب، وفي ضوء مايتيحه له المجتمع من وسائل وإمكانات لتحقيق هذه المصالح من جانب آخر. ففي القيم عملية انتقاء مشروط بالظروف المجتمعية المتاحة. فالقيم كما يعرفها العديد من علماء الإجتماع مستوى أو معيار للانتقاء من بين بدائل أو ممكنات اجتماعية متاحة أمام الشخص الإجتماعي في الموقف الإجتماعي[٢٧].

فالمستوى أو المعيار Standard Or Norms يعني وجود مقياس يقيس به الشخص ويضاهي من خلاله بين الأشياء من حيث فاعليتها ودورها في تحقيق مصالحه، وهذا المقياس الذي يقيمه الشخص يرتبط بوعيه الإجتماعي، وإدراكه للأمور، ومايؤثر فيه من مؤثرات إجتماعية اقتصادية تحيط بالشخص أو بالطبقة الإجتماعية التي ينتمي إليها، وبالمجتمع أو مايعايشه من ظروف تاريخية واقتصادية واجتماعية. أما الانتقاء Selec-tion، فهو عملية عقلية معرفية يقوم فيها الشخص بمضاهاة الأشياء وموازنتها في ضوء المقياس الذي وضعه لنفسه، والذي تحدد بظروفه الإجتماعية والاقتصادية. وعملية الانتقاء هذه ليست مطلقة وإنما هي مشروطة بوضع الشخص وفرصه، فكلما ارتقى الشخص في السلم الإجتماعي، تعددت وتنوعت فرص انتقائه. وأما البدائل فهي مجموعة الوسائل والأهداف التي تتجه نحو مصالح الإنسان المتعددة والمتنوعة.

وقد برزت القيمة كموضوع من موضوعات علم الإجتماع خلال القرن التاسع عشر، حيث ثارت مناقشات وأفكار اصلاحية تدور كلها حول طبيعة المجتمع القائم وما ينتابه من مشكلات ومجتمع ماينبغي أن يكون،

وهو المجتمع الذي يشكل مثالاً أو إطاراً قيمياً بالنظر إليه يتم الحكم على مختلف تفاعلات المجتمع القائم.

في هذا الإطار نستطيع أن ندرك أفكار «دوركهايم Durkheim وماكس فيبر Weber وماركس Marx وتوماس زنانيكي Tomas Zana-nicki وسمنر Summner ووليم أجبرون W. Ogburn وكل مفكري هذه المرحلة حيث قدم كل منهم تصوراً نظرياً فيما يتعلق بالقيم ومكانة القيم في المجتمع، والدور الذي تلعبه في اطار الحياة الإجتماعية، وهي الأفكار التي سوف نتعرض لها بالبحث والتحليل عند أهم الرواد في علم الإجتماع:

آ - القيم في النظريات الإجتماعية التقليدية:

١ - اميل دوركهايم: Emile Durkhim :

يمثل المجتمع بالنسبة لدوركهايم «أصل المعرفة والقيم وإليه ترجع جميع النظم الإجتماعية والقيم الأخلاقية، ولا يوجد المجتمع إلا في الأفراد ومن خلالهم، بشكل يكون معه النشوء الجماعي لأفكارهم ومشاعرهم طبيعياً بالنسبة لهم»(٢٨). وقد اهتم «دوركهايم» بمشكلة القيم الخلقية باعتبارها تشكل الجانب المعياري الذي يتولى ضبط الحياة الإجتماعية، ومن الواضح أن أفكار دوركهايم قد أسهمت في تأكيد دور نسق القيم في تحديد السلوك الإجتماعي بالإضافة إلى توجيه أنظار الإجتماعيين إلى أهمية القيم والأفكار في ضبط الحياة الإجتماعية وتنظيمها.

وكما أشار «بارسونز Parsons»: «فإن دوركهايم قد وضح كيف أن المجتمع يعتبر ظاهرة أخلاقية وأن الأخلاق ظاهرة اجتماعية»(٢٩).

وفي كتابه «تقسيم العمل في المجتمع» تناول التغيرات التي تحدث في المجتمع نتيجة للتغيرات التكنولوجية وكيف يؤدي ذلك بدوره على نسق القيم والتوقعات المشتركة، وطبيعة النظام الأخلاقي، وقد أطلق على هذا المجتمع اسم مجتمع التضامن العضوي في مقابل التضامن الآلي الذي تلعب

فيه القيم دوراً أساسياً في الحفاظ على تماسك المجتمع من خلال خلق مايمكن أن يسمى بالاتفاق القيمي داخل المجتمع، أما في المجتمعات غير الصناعية المتقدمة فقد رأى أن القيم بالإضافة إلى العرف والأخلاق هي التي تعبر عن العقل الجمعي، الذي يشكل أساس الشرعية لكل تفاعلات الحياة الإجتماعية[٣٠].

أما التضامن العضوي فينتج عن العلاقات المتداخلة لنسق مركب من تقسيم العمل، حيث نجد لكل فرد حريته واستقلاله الخاص به إلا أن هذه الحرية تحكمها قوة أخلاقية تسمو على الأفراد. بحيث تضم هذه القوة الأخلاقية مجموعة القيم الأساسية التي رأى أنها تتولى تنظيم الواقع الإجتماعي[٣١].

بالإضافة إلى ذلك يتحدث دوركهايم عن القيم باعتبارها مجموعة من الرموز المشتركة التي تنتج عن التفاعل بين مجموعة من الأفراد والتي تتولى بدورها ضبط التفاعل الإجتماعي وتنظيم سلوكيات الأفراد في إطاره، ثم إن القيم هي التي تشكل عند «دوركهايم» أساس التماسك الإجتماعي الذي يضم أفراد المجتمع داخل إطاره بحيث أن أي إنهيار في هذا التماسك الذي يعبر عن قوة بناء القيم يؤدي إلى ظواهر عديدة على المستوى الفردي كالانتحار مثلاً، وكما يعبر عنها دوركهايم من خلال تصوير بعض المجتمعات التي تتحطم قيمها وتضعف روابطها وينعدم الإحساس الداخلي بالمسؤولية لدى الأفراد وتجاه بعضهم البعض مما يؤدي بهم في النهاية الى الانتحار[٣٢].

في كتابه: «الأشكال الأولية للحياة الدينية» نجد أن دوركهايم في تحليله للدين وعلاقته بالمجتمع قد وضع تأكيداً أكثر على دور القيم باعتبارها ميكانيزمات للتضامن الإجتماعي، فاهتمام دوركهايم بالدين يعد اهتماماً بالجوانب الداخلية والاستدماجية لأنساق القيم والمعايير بتضمناتها المباشرة لبناء الشخصيات. ففي هذا الكتاب ينظر دوركهايم الى القيم على أنها

مقولات أساسية للإدراك، كذلك واجه دوركهايم مشكلة أصل القيم، والذي وجده في المجتمع الجديد، فالرأي عنده أنه ليس هناك تفرقة أساسية بين ماهو مثالي Ideal وماهو واقعي Actual أو بين القيمة والواقع، فالمجتمع بالنسبة لدوركهايم هو الواقع الذي يتسامى بأعضائه وبما هو فوق عضوي Supenatural، أي أن الناس يدركون هذه الحقيقة، أو المجتمع على أنه مقدس Divine وفي هذا التقديس، يرى دوركهايم أن المجتمع يبجل ويعبر عنه رمزياً، ومايريد أن يقوله هنا هو أن القيم والمثل عن الواقع الإجتماعي والأشياء المقدسة ماهي إلا رموز عن المجتمع(٣٣).

وقد تميز الفكر الإجتماعي لدوركهايم من حيث تصوره للمجتمع بالطابع المحافظ وهذا التصور يعارض الأفكار السائدة في عصر التنوير. إذ يرى أن المجتمع ليس ناشئاً عن قوى موجودة في الأفراد وسابقة في وجودها الفردي عليها، بل يرى النقيض حيث الإنسان نتاج خالص للمجتمع:

١ - هذا إلى جانب أن يتصور اعتماد الفرد سيكولوجياً وأخلاقياً على المجتمع إذ لايستطيع إشباع احتياجاته بنفسه. لأنه خاضع للقوانين الإجتماعية، وعملية رفضه لتقاليد المجتمع ومحاولة التمرد والانسلاخ عنها لن يوصله إلى الحرية. بل إلى العزلة الكاملة والآلام النفسية والقلق الذي قد يدفعه الى التخلص من حياته بالانتحار.

٢ - بالإضافة إلى ذلك نجد أن للقيم الدينية والروحية دوراً هاماً جداً في المجتمع ولذلك فإن الجريمة الكبرى التي اقترفتها الثورة الفرنسية كانت متمثلة عنده في هجومها الشرس على الكنيسة ونزعها لسلطانها.

٣ - تؤدي النظم الإجتماعية المختلفة كالدين والأسرة والطبقات والدولة وظائف عضوية في المجتمع لأن هذه نظم طبيعية وجدت قبل وجود الأفراد مما يترتب عليه أنه لايمكن هدم المجتمع القائم وإعادة بنائه من جديد إذ من الضروري أن يحترم الفرد هذه النظم الإجتماعية ويخضع لها ونلاحظ أن دوركهايم قد أعلى من شأن المجتمع وقلل من قيمة الفرد(٣٤).

٢- ماكس فيبر: Max Weber :

لقد اهتم «ماكس فيبر» بثلاث مسائل أساسية تتعلق ببناء القيم، كما اهتم بفهم الفعل الإجتماعي، إذ أن مفهوم الفعل الإجتماعي عنده يعني السلوك الإنساني الذي يكسبه الفرد معنى. الفعل بالنسبة له يختلف عن النشاط. إن للفعل هدفاً ومعنى ومن خلال هذه الفكرة أظهر اهتماماً واضحاً بالقيم والمعايير، أو نسق المعاني الذي يوجه الفعل الإجتماعي. إضافة إلى ذلك، أوجد ماكس فيبر علاقة بين القيم الدينية والأنماط الاقتصادية، فالقيم الدينية ساعدت على ظهور الرأسمالية الحديثة[٣٥]. وهذه القيم تعد عاملاً ديناميكياً في التغير التاريخي والثقافي. ليس معنى ذلك أنها العامل الوحيد الذي يؤدي الى التغير فهناك عوامل ومتغيرات أخرى مثل التكنولوجيا والمصادر المادية. إلا أن ماكس فيبر قد اهتم بعامل أو متغير واحد وهو الدين، ويؤمن ماكس فيبر بأن مختلف الأديان العالمية تعود إلى أصل واحد. وهذا النسق الديني يعتبر متغيراً مستقلاً بدأ مع نشأة الوجود الإجتماعي ذاته، فهو يتطور ويتفرع من أصله القديم الممثل في الديانة البدائية بعكس غيره من العوامل[٣٦].

ولقد حاول فيبر بعد ذلك تفسير التحولات التي طرأت على الخصائص السلوكية أو السيكولوجية لشعوب الدول الرأسمالية الغربية، فذهب الى أن الرأسمالية الحديثة قد نشأت من خلال العقيدة البروتستانتية (وأخلاقياتها الاقتصادية). إن روح الرأسمالية الحديثة هي نفسها روح العقيدة البروتستانتية بما تتضمنه من سلوك وأخلاقيات عملية، لقد وجدت «الأخلاق الاقتصادية» في نطاق الديانة البروتستانتية قبل أن تظهر الرأسمالية الحديثة. إذاً روح الرأسمالية ظهرت قبل الرأسمالية ذاتها. ولقد توصل فيبر إلى هذا الاستنتاج من خلال تحليل دقيق لتعاليم (مارتن لوثر وكالفن) فروح البروتستانتية- كما تبدو في أخلاقياتها العملية في الحياة اليومية - تطابق في

الواقع روح الرأسمالية الحديثة، ذلك أن العقيدة البروتستانتية تهتم اهتماماً كبيراً بتنشئة الفرد تنشئة عقلية وهي تمنح المهنة قيمة أخلاقية كبيرة، كما أنها تقدس العمل، وبل وتعتبر أن تأدية العمل بأمانة وحماسة واجب مقدس والعقيدة البروتستانتية - فوق ذلك كله - تعتبر جمع المال بطريقة شريفة نشاطاً ذكياً، وكل هذه الدلائل - فيما يرى فيبر - تؤكد نظرته التي مؤداها أن روح الرأسمالية هي بالضبط روح البروتستانتية(٣٧).

وقد حلل «فيبر» الفعل الإجتماعي من خلال أربعة نماذج مثالية هي:

١ - **النموذج العقلاني**: عقلانية الظروف عن طريق توقعات السلوك لموضوعات البيئة الخارجية، وعن طريق استخدام هذه التوقعات على أنها ظروف أو وسائل لغايات معقولة.

٢ - **نموذج** عقلانية القيمة عن طريق الاعتقاد الشعوري في القيمة المطلقة نفسها.

٣ - **نموذج** الوجدانية خاصة المشاعر، عن طريق تأثيرات معينة وحالات الإحساس.

٤ - **النموذج التقليدي** من خلال التعود الناشيء عن طول فترة الممارسة.

وبنفس الطريقة أقام «فيبر» نموذجاً مثالياً للتقاليد الإجتماعية التي تدرك باعتبارها وسائل لتوجيه الفعل الإجتماعي مثل: الطرائق Uages، العادات Costoms التوجيه العقلي Ratianl Orintation، الموضة Fash-ion العرف Conrention والقانون Low(٣٨).

أما بالنسبة للأنظمة التشريعية فيميز «فيبر» بين ثلاثة نماذج مثالية أخرى:

١ - **الشرعية أو السلطة العقلانية**: تبنى على شرعية القوانين الموضوعية وحق الذين لهم السلطة القانونية بأن يعطوا الأوامر والتوجيهات.

٢- الشرعية أو السلطة التقليدية: وهي تبنى على الإيمان بقدسية التقاليد وصلاحيتها لكل زمان ومكان وشرعية الذين يحكمون بالاعتماد عليها.

٣- الشرعية أو السلطة الملهمة - الكرزماتية: تعتمد على الخضوع لخاصية مقدسة أو صفة بطولية أو قيمة مثالية خارقة للعادة ومجسمة في شخص تطاع كل أوامره(٣٩).

٣- كارل ماركس Karl Marx

لقد أقام «ماركس» فلسفة جديدة من خلالها استطاع تفسير النظم السياسية والإجتماعية والثقافية وذلك بإرجاعها إلى الظروف المادية للحياة، فقد أكد ماركس أن الناس خلال الإنتاج الإجتماعي الذي يمارسونه يقيمون علاقات محددة، هذه العلاقات مستقلة عن إرادتهم الفردية، وقد أرجع ذلك إلى العلاقات الانتاجية وهي التي تشكل البناء الاقتصادي للمجتمع وهو الأساس الحقيقي الذي يقوم عليه بناء فوقي يتألف من النظم القانونية والسياسية والتي تطابقها أشكال محددة من الوعي الإجتماعي. فنجد أن أسلوب الإنتاج هو الذي يحدد الطابع العام للعمليات الإجتماعية والسياسية والروحية في الحياة. أي أن وعي الناس ليس هو الذي يحدد وجودهم، ولكن وجودهم الإجتماعي هو الذي يحدد وعيهم.

ويبرهن «ماركس» على أفكاره هذه بالذهاب الى تاريخ المجتمعات إذ يقول إن علاقات الانتاج والملكية في المجتمع الإقطاعي تنتج في ظهور أفكار وقيم ومثل إجتماعية تنمي العمل الزراعي وتحترم رجال الدين وتقيم الملكية الزراعية الواسعة، وفي الوقت نفسه تهين العامل وتحتقر المرأة وتحارب مفاهيم الديمقراطية والتقدم، ولكن عندما يسقط النظام الاقطاعي ويحل محله النظام الرأسمالي تتبدل أنماط الانتاج ومستويات المعيشة ونوعية المهن وهذا التبدل يحمل معه قيماً ومقاييس ومثلاً جديدة تحترم العمل الصناعي

والتجاري وتقيم العلم والمخترعات الحديثة وتفضل استقلالية الفرد على تماسك ووحدة الجماعة[٤٠].

وارتباطاً بذلك نلاحظ عدم تطرق ماركس أو اهتمامه بالقيم السائدة بالمجتمع بقدر اهتمامه بالجوانب الرأسمالية والإنتاج، ونحن لاننكر اهتمامه بالعلاقات التي تحدث بين البروليتاريا والبرجوازية، ووجهة نظره التي يعالج من خلالها ثورة الطبقة العاملة التي ستؤدي إلى تغيرات كثيرة من القيم الإجتماعية وبدونها لايمكن إحداث هذه التغيرات.

ب- القيم في النظريات الإجتماعية المعاصرة

من أبرز هذه النظريات، الوظيفية، التي تشغل حيزاً كبيراً في علم الإجتماع ويحاول ممثلو هذه النظرية وأبرزهم عالم الإجتماع الامريكي «بارسونز» خلق نظرية سوسيولوجية «جامعة شاملة» ممكن أن تكون دليلاً ومرشداً للأبحاث التجريبية الملموسة.

ونجد التعريف «البارسوني» للقيمة في كتابه «نحو نظرية عامة للفعل»: فموجهات القيمة تشير إلى تلك الجوانب من موجهات الفاعل التي تلزمه بالمحافظة على معايير معينة ومقاييس ومعايير للاختيار حينما يكون في موقف طارىء يسمح له بالاختيار، وحينما يكون الفاعل مجبراً على الاختيار، فإن موجهات القيمة قد تلزمه بمعايير معينة تساعده على اختياراته[٤١].

وفي كتاب «النسق الإجتماعي Social System» ميز بارسونز القيمة بأنها «عنصر النسق الرمزي المشترك الذي يخدم كمعيار أو مقياس للاختيار بين بدائل الموجهات التي تنفتح ذاتياً في الموقف»[٤٢].

والوظيفة الرئيسية لنسق القيمة- عند بارسونز- هي تكوين اتجاهات الاختيار في مشكلة الفعل، هذه الوظيفة قد أعيد تعريفها في كتابات بارسونز المتأخرة فبارسونز الآن غير مهتم بالقيم كموجهات لفعل الفاعل

ولكنه مهتم بتأثيرها على النسق الإجتماعي ككل «فالقيم بالنسبة له هي النماذج المعيارية بشكل عام، هي نموذج التوجيه المرغوب فيه للنسق ككل، مستقلاً عن التخصيص لموقف أو وظيفة متميزة داخل النسق»[٤٣].

ويرى «باسونز» في مؤلفه «النسق الإجتماعي» أن نسق القيم يحتوي بدوره على ثلاثة عناصر أساسية. العنصر الأول، هو القيم الإدراكية التي تضم بداخلها الرموز والمعارف ذات الطابعالموضوعي، والقيم الوجدانية أو العاطفية، وهي التي تتصل باشباع الحاجات الإجتماعية، ثم مجموعة القيم التقويمية، وهي القيم التي يستند إليها الإنسان في عمليات المفاضلة والاختيار بين الأشياء في المجتمع.

أما «مالينوفسكي» فيربط بين القيم والوظيفة Function فعلى سبيل المثال يعرف القيمة بأنها «اتصال قوي وحتمي بموضوعات وقيم أو معايير أو أشخاص ينظر إليهم باعتبارهم وسيلة لإرضاء حاجات الكائن»[٤٤].

ويشير «سوروكن» صعوبة أخرى في ربطه بين المعنى Meaning والقيمة والمعيار Norm، فذهب إلى أن أي معنى بمفهوم ضيق – هو قيمة وأي قيمة تتطلب معياراً للسلوك بالنسبة لتحقيقها أو رفضها. . . ومن ناحية أخرى فإن أي معيار هو بالضرورة معنى، وهو قيمة إيجابية أو سلبية. ومن ثم فإن ألفاظ المعنى والقيمة والمعيار سوف تستخدم تبادلياً لتشير إلى الفئة العامة من الظواهر ذات المعنى التي فرضت فوق الصفات البيوفيزيقية للأشخاص أو الأفعال أو الحوادث[٤٥].

أما «توماس وزناتيكي» فقد عرفا القيم في مقابل المفهوم السيكولوجي للاتجاهات، «إن القيمة هي أي شيء له محتوى من السهل الوصول إليه، وله معنى لأعضاءالجماعة الإجتماعية، والقيمة الإجتماعية هي أي مدلول له محتوى أمبريقي من السهل الوصول إليه بالنسبة لأعضاء الجماعة وله معنى ليصبح من أجله موضوعاً للنشاط. والاتجاهات من ناحية أخرى هي

الموجهات الذاتية لأعضاء الجماعة نحو القيم. فالاتجاه كما يذكر توماس وزنانيكي هو «عملية الشعور الفردي التي تحدد النشاط الممكن والحقيقي للفرد في العالم الإجتماعي»[٤٦] أما «أوجبرن» فقد أكد أن بناء التغير في التكنولوجيا والاختراعات في البيئة المادية لابد أن يصاحبه تغير في القيم والعادات الإجتماعية حتى يحدث التكيف بين الفرد وبين التطورات السريعة التي تصيب المجتمع. وهو بذلك يرى أن قيم المجتمع تتغير بناء على تغير بعض الجوانب الاقتصادية المتمثلة في الأساليب التكنولوجية السائدة. ثم يعرض «أوجبرن» لمفهوم الهوة أو الفجوة الثقافية حيث يؤكد أنه غالباً مايكون هناك تفاوت شاسع بين الثقافة المادية والثقافة المعنوية، فالتخلف الثقافي دائماً يصيب القيم والأنظمة الايديولوجية والإجتماعية والتي تتغير بدرجة أقل من الثقافة المادية مما يؤدي إلى عدم التوازن الذي يؤدي بدوره إلى صراع القيم وبناء عليه تبرز المشاكل الإجتماعية وقد أكد «أوجبرن» في هذه العبارة أنه طالما أن هناك علاقة واعتمادا متبادلاً بين جوانب الثقافة المادية والمعنوية، فإن التغير المنتظم في أحد الأجزاء من ثقافتنا يتطلب إعادة تكيف من خلال التغيرات الأخرى في أجزاء الثقافة المرتبطة والمتنوعة[٤٧].

أما «وليم جراهام سمنر Summner» فقد ارتبط اسمه بالفولكلور - والتقاليد الإجتماعية في الفكر الإجتماعي لفترة طويلة وقد كان هدفه من دراسة الطرق الشعبية التوصل الى دراسة القيم وهو يرى أن علم المجتمع يهتم بالقيم في علم الإجتماع. وقد اهتم «سمنر» بدراسة الفولكلور والتي تتمثل في العادات الخاصة بالأفراد والمجتمع إلى جانب الطرق الشعبية التي تعمل كمعيار لتقويم الفعل الإجتماعي وذلك لأنها تحدد ماهو صواب وماهو خطأ، ومع مرور الزمن تفقد الطرق الشعبية قوتها وتذوب تدريجياً تحت تأثير ظروف الحياة المتغيرة ومتطلبات التغير التكنولوجي.

أما «ماكس شيلر Max Scheler» فقد أكد على مبدأ الموضوعية في علم دراسة القيم، حيث أن الوعي بقيمة الأشياء هو بمثابة «رد فعل إنساني» أو حركة تبادلية بين عالم الأشياء ووجودها الواقعي من جهة، وبين عالم الذات وظروفها الإجتماعية من جهة أخرى، ولذلك يتحدث الناس عن «مثل عليا» ويتطلعون إلى «نماذج» بعينها إستناداً إلى ذلك الوعي الإجتماعي الشائع حول قيم تدور داخل إطار «مثل عليا» مقصودة أو بالتطلع إلى نماذج شائعة، بمعنى أن الوعي الموضوعي بالقيم هو بمثابة حركة مؤيدة لأشياء اجتماعية وتلك هي القضية الرئيسية التي يستند إليها أصحاب الدعوى الخاصة بموضوعية القيم كما يتزعمها «ماكس شيلر» الذي حاول معالجة مسألة القيم من زاوية «الوعي» أو «الروح الموضوعي» الذي يؤكد على وجود نماذج مضادة أو مثل متناقضة وآمال متعارضة[٤٨].

ولقد اتجهت الدراسات المعاصرة في علم الإجتماع، عقب انتهاء الحرب العالمية الثانية، في اهتمام بالغ وشغف ملحوظ، نحو دراسة «علاقات التفاعل في ضوء مايسود بنية المجتمع من تصورات وأفكار ومثل عليا، تلك التي تؤلف مايسمى في علم الإجتماع «نسق القيم» ولما كان ذلك كذلك – فقد طرحت مسألة «سوسيولوجية القيم» كي تتوج قائمة المسائل التي انشغلت بها الدوائر المعاصرة في البحث السوسيولوجي فغلبت على الكثير من علماء الاجتماع الحاليين من أمثال «بارسونز» و«انكلز Inkeles» و «سوروكين Sorokin» و «سانيال Sanyal» و «فلورنس كلوكهون Florence Kluchohn» وربما كانت هذه الجهود العلمية الجادة، قد صدرت وتبلورت عن ذلك التيار السوسيولوجي الراهن، الذي يبدأ بالالتفات الى مايسميه عالم الإجتماع الفرنسي المعاصر «أندريه لاموش André, Lamouche» بسوسيولوجية العقل ويهدف هذا الاتجاه الى ربط الفكر بالواقع، ووصل العقل بالحياة، ودمج المنطق بالوجود الإجتماعي. . . ، وقد عالج

علم الإجتماع المعاصر مسألة طبيعة القيم وتوزيعها ومايطرأ عليها من متغيرات، استناداً الى رصد اتجاهات الرأي العام وقياس الميول والاهتمامات الجمعية، مع دراسة مفهوم القيمة ونسبية هذا المفهوم في سائر المجتمعات والثقافات(٤٩).

ولقد انشغلت «فلورنس كلوكهن» في هذا الصدد بمعالجة مسألة «موجهات القيم» الكامنة وراء سلوك البشر في كل زمان ومكان، باعتبارها الدوافع الحقيقية التي تعبر عن تمايز أنماط الثقافة، بحيث تحدد هذه الموجهات موقف الإنسان من الوجود وتنظيم علاقته بالكون، وتشكل نظرته إلى الزمن وتعلقه بالمثل الأعلى، الأمر الذي من أجله عالجت «فلورنس كلوكهون» توزيع القيم النسبية، استناداً إلى اختلاف الثقافات، وبالتركيز على تباين العقليات، فقد عقدت المقارنات بين مجتمع «الزوني Zuni» و«النافاهو Na-vaho» وبين الأمريكات والهنود(٥٠).

واستخلاصاً مما سبق نجد أن علماء الإجتماع يخلصون من تحليلهم للقيم وعلاقتها بالمجتمع إلى مجموعة من التعميمات الأساسية التي نعرض لها فيما يلي:

١- إن للقيم أصلها الواقعي، حيث نجد أن القيم لدى علماء الإجتماع تظهر كنتيجة للتفاعل الإجتماعي الذي يشكل جوهر الفعل الجمعي عند دوركهايم، في حين أن مصدرها الدين عند «ماكس فيبر».

٢- إن القيم تلعب دورها كرموز تنظيم التفاعل الإجتماعي وتوجهه. ثم هي التي تتولى ضبط سلوكيات الأفراد داخل المجتمع، بحيث يساعد تماسك القيم على خلق حالة من التماسك الإجتماعي الواضح داخل بناء المجتمع.

٣- إن الأفراد يستوعبون القيم من خلال عمليات التنشئة الإجتماعية أو من خلال التفاعل الإجتماعي، ومن ثم فهم ملزمون باتباعها. أو اتباع

ماتفرضه هذه القيم، والانحراف عن القيم الإجتماعية، يؤدي إلى فرض الحرمان والجزاء على الأفراد الذين انحرفوا.

٤ - إن التغير في نسق القيم لايحدث بصورة فجائية ولكنه يحدث تدريجياً حيث يحدث اختلاف وصراع بين نسق القيم القديمة من ناحية ونسق القيم الحديثة من ناحية أخرى، وإن حاصل هذا التفاعل يؤدي الى خلق نسق جديد من القيم يحمل بعض قيم النسق القديم، التي مازالت لها صلتها بالتفاعل الإجتماعي القائم.

خاتمة:

ختاماً نستطيع القول إن التغيرات التي حدثت في المجتمع العربي سواء في الجانب الاقتصادي أو الاجتماعي أدت إلى تغير في أنساق القيم والمفاهيم وأنماط السلوك أي تغيير في البناء الايديولوجي إلا أن ذلك يتم ضمن إطار الأعراف القبلية والتقاليد الدينية ومن هنا، تعد مشكلة التغير القيمي هي مشكلة المجتمع العربي الأساسية في وضعه الراهن إذ مازالت القيم القبلية والدينية هي السائدة.

والمجتمع العربي بأمس الحاجة الى تغيير المنظومة القيمية السائدة من خلال اكتساب منظومة قيمية حديثة ذات طابع علمي وتقني لحل مشكلاته.

بمعنى آخر إن على المنظومة القيمية الجديدة أن تمكن من تحديد الأهداف تحديداً صحيحاً لمشاكل المجتمع العربي، ولهذا السبب نحن بحاجة ماسة إلى قيم شاملة للمجتمع العربي تعكس طبيعة المؤسسات القانونية للمجتمع المدني ويسهم في خلق وتحديد الحضارة العربية على هذا الكوكب.

المراجع المعتمدة

(١): سمير أمين، قانون القيمة والمادية التاريخية، ترجمة صلاح داغر، دار الحداثة للطباعة والنشر، ط١ بيروت ١٩٨١. ص١١.

(٢): دينكن ميتشيل، معجم علم الإجتماع، ترجمة إحسان محمد الحسن، ط١، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت ١٩٨١، ص٢٥٠.

(٣): عادل العوا، العمدة في فلسفة القيم، دار طلاس، دمشق ١٩٨٦.

(٤): عبد الحليم محمود السيد، علم النفس الإجتماعي والاعلام، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٧٩. ص١٥٠.

(٥): Smith, M.B., Social Psychology and Human Values, Chicago: Aldine, Publishing Co., 1969, P.97.

(٦): محمد أحمد بيومي، علم اجتماع القيم، دار المعرفة الجامعية، اسكندرية ١٩٩٠. ص٧٨-٧٩.

(٧): G. W. Allport and P.Evernon, Astudy of Values, Boston: Houghton Mifflin, 1931, P85.

(٨): حامد عبد السلام زهران، علم النفس الإجتماعي، ط٤، عالم الكتب، ١٩٧٧ ص١٣٢.

(٩): أمينة الكاظم، التغير الإجتماعي والثقافي في المجتمع القطري، ط٢، ١٩٩٣. ص٤٣.

(١٠): محمد أحمد بيومي، علم اجتماع القيم، مرجع سابق، ص ٨٣- ٨٤.

(١١): G S, Belshaw, The Identification of Values in Anthropology, A.J.S, Vollxiv (1959) No.2, pp 555-558.

(١٢): Frith, R. Essays on Social Organization and Values, London: The University Of London, 1964, P.220.

(١٣): محمد أحمد بيومي، علم اجتماع القيم، مرجع سابق، ص ٨٦.

(١٤): محمد عماد الدين اسماعيل وآخرون، كيف نربي أطفالنا: التنشئة الإجتماعية للطفل في الأسرة العربية، دار النهضة المصرية القاهرة ١٩٧٤، ص٢٢٣.

(١٥): عادل العوا، العمدة في فلسفة القيم، ط١، دار طلاس، دمشق ١٩٨٦، ص٤٥.

(١٦): المرجع السابق، ص٤٧.

(١٧): عبد اللطيف محمد خليفة، ارتقاء القيم، عالم المعرفة، العدد(١٦٠)، الكويت ١٩٩٢، ص٣٨.

(١٨): المرجع السابق ص ٣٨.

(١٩) محمد عماد الدين اسماعيل وآخرون، كيف نربي أطفالنا، مرجع سابق، ص٢١٣.

(٢٠): G.Emoore, Principaethica, Cambridge University Press, Cambridge, 1971.

(٢١): Roth, J. K., Freedom and Moral Life: the Ethics of William James, Phila., Pa.: The West minster Press, 1969, P57.

(٢٢): Op.Cit, P.174.

(٢٣): ق- اثاناسيف، أسس الفلسفة الماركسية، ترجمة عبد الرزاق الصافي، ط٣، دار الفارابي، بيروت ١٩٧٨، ص١٧٠.

(٢٤): Kamenka, E. Markis And Ethics, Macnillan and St. Martin's Press, London, 1979, P11.

(٢٥): محمد أحمد بيومي، علم اجتماع القيم، مرجع سابق، ص٦٧.

(٢٦): المرجع السابق، ص٦٧.

(٢٧): المرجع السابق، ص٣٩.

(٢٨): طلال عبد المعطي مصطفى، الضوابط الإجتماعية وسلوك الأفراد في النظريات الإجتماعية، مجلة المعرفة السورية، العدد ٣٧٧، شباط ١٩٩٥، ص٤١.

(٢٩): T. Parsons, Sociological Theory and Modern Society Free Press, New York, 1967, Chapter 1.

(٣٠) : أمينة الكاظم، التغير الإجتماعي والثقافي في المجتمع القطري، مرجع سابق، ص٣٣.

(٣١): محمد أحمد بيومي، علم اجتماع القيم، مرجع سابق، ص١١٠.

(٣٢): أمينة الكاظم، التغير الاجتماعي والثقافي في المجتمع القطري، مرجع سابق، ص ٣٤.

(٣٣): محمد أحمد بيومي، علم اجتماع القيم، مرجع سابق، ص١٠٠.

(٣٤): سمير نعيم، النظرية في علم الإجتماع، ط٣، دار المعارف، القاهرة ١٩٨٢ ص ٩٨-٩٩.

(٣٥): ر. بودون و ف. بوريكو، المعجم النقدي لعلم الإجتماع، ط١، ترجمة سليم حداد، ١٩٨٦، ص ٤٥٠-٤٥١.

(٣٦): السيد محمد الحسيني، دراسات في التنمية الإجتماعية، دار المعارف، ط٤، القاهرة ١٩٧٩ ص ٤٥.

(٣٧): المرجع السابق، ص ٤٥-٤٦.

(٣٨): محمد أحمد بيومي، علم اجتماع القيم، مرجع سابق، ص١٠٥.

(٣٩): طلال عبد المعطي مصطفى: الضوابط الإجتماعية وسلوك الأفراد في المجتمع، مرجع سابق، ص٤٥.

(٤٠): عدنان أحمد مسلم، محاضرات في علم الإجتماع، مطبعة الاتحاد، دمشق ١٩٩١ ص٥٩.

(٤١): محمد أحمد بيومي، علم اجتماع القيم، مرجع سابق، ص ١٥٣.

(٤٢): Parsons, T., Social System, The Free Press, New York, 1951.

(٤٣): محمد أحمد بيومي، علم اجتماع القيم، مرجع سابق، ص١٥٤.

(٤٤): المرجع السابق، ص١٤٩.

(٤٥): المرجع السابق: ص١٥٠.

(٤٦): Thomas, T. and 2nanecki, F, The Polish Peasant in Europe and America, Dover Publication, New York, 1958, P.22.

(٤٧): أمينة الكاظم، التغير الاجتماعي الثقافي، مرجع سابق، ص ٣٨- ٣٩.

(٤٨): قباري محمد اسماعيل، أسس البناء الاجتماعي، منشأة المعارف، الاسكندرية ١٩٨٩. ص ١٣٧- ١٣٨.

(٤٩): المرجع السابق، ص ١٤١- ١٤٢.

(٥٠): المرجع السابق، ص ١٤٣.

هل يمكن استنساخ البشر؟

محمد فيض الله الحامدي

في الرابع والعشرين من شباط ١٩٩٧ أعلنت شركة بي بي. إل (PPL) البريطانية ومقرها بلا كسبرج فيرجينيا عن استنساخ الشاة (دوللي) من خلية جسدية من ضرع شاة، إذ قام العالم الاسكوتلاندي. إيان ويلموث بأخذ خلية من ضرع شاة، وأخذ بييضة من مبيض شاة أخرى ونزع نواتها بدقة، وبطريقة بارعة استخدم فيها التيار

(*) محمد فيض الله الحامدي: باحث من سورية، يهتم بالدراسات العلمية، وفلسفة العلوم.

الكهربائي، استطاع أن يدمج نواة الخلية الضرعية ببيضة الشاة منزوعة النواة، فتشكلت بيضة بكامل طاقمها الوراثي، وهيأ الظروف المناسبة لانقسامها، فانقسمت كما تنقسم البيضة الملقحة بالنطفة، وبعد تشكل المضغة في المخبر، نقلها إلى رحم شاة ثالثة مهيأة، فنمت المضغة وشكلت جنيناً سوياً، فولدت الشاة الحاضنة في تموز ١٩٩٦ بمعهد روزلين بأدنبرة في اسكوتلاندا، ولم يعلن عن ولادتها إلاّ بعد سبعة أشهر. في ٢٤ / شباط/ ١٩٩٧ بعد أن كبرت الشاة (دوللي). وقد نجحت التجربة بعد (٢٧٧) محاولة فاشلة. وما إنْ أذيع استنساخ دوللي في وسائل الإعلام المختلفة، حتى ثارت ردود فعل في كل دول العالم في الأوساط السياسية والدينية وحتى العلمية. لماذا؟

لقد أجابت دراسات وتحليلات كثيرة على تساولات مثيرة عن أهداف الإستنساخ الحيوي، وأبعاده القريبة والبعيدة، واتسمت معظمها بظلال من الشك واستهجان هذا العمل وبشكل خاص على الإنسان.

وبعيداً عن ردود الفعل نتناول الموضوع من منطلق علمي، ونبدأ بسؤال هام:

هل يمكن استنساخ البشر؟

إن الاستنساخ يعني ايجاد كائن حي من خلية جسدية، فيكون نسخة مماثلة للكائن الذي أُخذت منه الخلية، وبعبارة أدق يكون الكائن المستنسخ توءماً لصاحب الخلية، فإذا نسخنا من خلية جلد الرجل انساناً سيكون رجلاً مماثلاً لصاحب الخلية الجلدية، وإذا كانت الخلية من جلد امرأة فستكون النسخة امرأةً. وبالطبع ستمر النسخة بمراحل النمو الطبيعية، من طفولة ومراهقة ورشد وكهولة. واضحٌ أن الاستنساخ شكل من أشكال التكاثر. من فرد واحد نستطيع أن نحصل على عدد كبير من الأفراد.

ومن المفيد أن نطلع على أشكال التكاثر في العالم الحي، لنقف على مدى إمكانية استنساخ البشر من خلايا جسدية، وماهي المعيقات الطبيعية الحيوية لهذا الإستنساخ. ثم ماهي دوافع ومبررات الإستنساخ؟ ولماذا نرفضه أخلاقياً ودينياً؟

التكاثر في الكائنات الحية:

جميع الكائنات من البكتيريا ووحيدات الخلية الحيوانية، مروراً بالنباتات والحيوانات حتى الإنسان، تتكاثر، وهذا التكاثر بطريقتين أساسيتين هما:

أولاً: التكاثر اللاجنسي: ASEXUEL REPR ODUCTION

ويتم بأشكال عديدة مثل:

- الانقسام: (الانشطار) كما في البكتيريا ووحيدات الخلية، حيث تنقسم الخلية إلى قسمين فينتجُ فردان، وهذا الشكل سريع في الشروط الملائمة.

- البرعمة: BUDDING

كما في بعض الأحياء مثل الهيدرا، والاسفنجيات، حيث من خلية جسمية في جدار الجسم تتشكل براعم بانقسام الخلية عدداً من المرات، وبعد اكتمال الكائن ينفصل البرعم عن الأم ويشكل كائناً مستقلاً وأحياناً يبقى البرعم ملتصقاً بالأم في الاسفنجيات ويكون مستقلاً في حياته عن الأم. (الأصل).

- التكاثر الخضري: VEGETATIVE RERRODUCTIAN

كما في النباتات الراقية، بالتطعيم أو الترقيد أو التعقيل، حيث يتم في كل الحالات استخدام مجموعة خلايا جسدية.

- التكاثر البوغي: SPOROSONY

كما في الفطريات كفطر عش الغراب وفطر عفن الخبز وفطر الاسبيرجيلوس والطحالب والسراخس، حيث تشكل هذه النباتات في إحدى أطوار حياتها أبواغاً، وهي خلايا تحتوي على كامل الصبغيات، تنتش في الشروط المناسبة لتعطي نباتاً جديداً كاملاً.

- التكاثر البكري: PARTHENOGENESIS

وهو شكل من التكاثر اللاجنسي حيث تتطور بييضة الأنثى بدون تلقيح إلى كائن حي، كما يحصل في بعض الديدان والقشريات

والحشرات، والمثال الشهير على ذلك هو التكاثر البكري في النحل، فالبيوض غير الملقحة التي تضعها الملكة في النخاريب الواسعة تتطور إلى ذكور كاملة، والبيوض الملقحة تتطور إلى نحلات عاملات.

مما تقدم نجد أن التكاثر في بعض الأحياء لا يحتاج إلى اتحاد خليتين من ذكر وأنثى أو إلى إقتراب بين فردين.

ثانياً: التكاثر الجنسي: SEXUEL REPPODUCTION

هذا الشكل من التكاثر يحتاج إلى فردين، ذكر وأنثى، وقد يكون الكائن الحي خنثى كالحلزون مثلاً حيث تكون أعضاء التناسل والغدد التناسلية في جسم الفرد، وكما في الأزهار بشكل عام حيث تتواجد أعضاء التأنيث وأعضاء التذكير معاً في نفس الزهرة. (المدقة والأسدية).

والتكاثر الجنسي يبدأ باندماج نواة خلية ذكرية بنواة خلية انثوية، ولا يهمنا الآن الدخول في التفاصيل فهي متنوعة، معقدة في بعض الأحياء، لكن باختصار، تتشكل في الذكور خلايا تحتوي على نصف الصبغيات المحددة للنوع وتدعى الأعراس الذكرية (النطاف أو حبات الطلع) وتتشكل في الأناث خلايا تحتوي على نصف الصبغيات وتدعى الأعراس الأنثوية (البييضات) وعندما تلتقي الأعراس الذكرية بالأعراس الأنثوية في المكان المناسب والشروط المناسبة يحدث الالقاح (اندماج عروس ذكرية بعروس انثوية)، ثم تتشكل بيضة ملقحة تحمل كامل الصبغيات والطاقم الوراثي، تنقسم وتنقسم وتتطور إلى جنين ثم إلى كائن سوي، وهذا الكائن يحمل صفات الأبوين وراثياً، أما في التكاثر اللاجنسي فالكائن الجديد يحمل صفات السلف تماماً ما لم تحدث طفرات أو تشوهات في خلايا الجسم بعوامل خارجية.

هل هناك أشكال أخرى للتكاثر؟

في بعض الأحياء يتم التكاثر بعدة أشكال كالهيدرا مثلاً وهي حيوان من معائيات الجوف، أحد أنواعها يعيش في المياه العذبة وهي تُرى بالعين المجردة، وتدرَّس في المناهج المدرسية كنموذج لمعائيات الجوف.

تتكاثر الهيدرا لا جنسياً بالتبرعم في الشروط الملائمة من حرارة وغذاء ومياه نقية، وفي الشروط السيئة كالبرودة والجفاف تتشكل في جدار الجسم أعراس ذكرية وبييضات ولا مجال لشرحها هنا، تتلقح البييضات وتحاط بجدار سميك وتسقط في القاع وتهلك الهيدرا الأم، وفي الشروط الملائمة تفقس البيوض وتنمو كل بيضة إلى هيدرا كاملة.

وقد أجرى العالم ترِمْبلي تجارب مثيرة على الهيدرا، فجزأ الهيدرا الواحدة إلى عدة أقسام وكل قسم أعطى هيدرا كاملة أي جدد كل جزءٍ ما ينقصه من أجزاء الجسم الأخرى، وقد تمكن أحد العلماء من تقسيم الهيدرا إلى أربع مائة قسم وكل قسم أعطى هيدرا كاملة، فالخلايا الجسدية في الهيدرا لها قدرة على اعطاء أفراد جدد. وتدعى طريقة التكاثر هذه بالتجديد REGENERATION وبعض الأحياء الأخرى لها القدرة على التجديد مثل نجوم البحر وبعض الديدان المفلطحة كالبلاناريا.

نخلص مما تقدم أن الحياة تنتقل من الأسلاف إلى الأخلاف بطرق وأشكال عديدة.

التكاثر في الإنسان:

يبدأ خلق الإنسان كفرد من إلتقاء نطفة (حيوان منوي) ببيضة ناضجة مصدرها مبيض المرأة، وفي الحالات الطبيعية تصل النطاف إلى البييضة المفرزة من المبيض، من خلال الإتصال بين الرجل والمرأة، ويتم تلقيح البييضة في الثلث الأول من قناة فالوب (القناة الناقلة للبيوض) وبعد الالقاح تنقسم البيضة إلى خليتين ثم إلى أربع ثم ثمانية وهي تتحرك ببطء لتصل إلى الرحم، وفي نفس الوقت تحدث تغيرات فيزيولوجية في جسم المرأة وتتهيأ بطانة الرحم لاستقبال المضغة وهي كتلة الخلايا الناشئة من عدة انقسامات متتالية للبيضة الملقحة. فالرحم لا يستقبل بيضة ملقحة بمفردها، إنه يستقبل كتلة خلايا بشرط أساسي، وهو أن تكون بطانته مهيأة تشريحياً وهرمونياً.

وقد استطاع الإنسان تهيئة الظروف المخبرية لإجراء الالقاح خارج قناة فالوب، فتؤخذ بيضة ناضجة من مبيض المرأة وتوضع في وسط ملائم ثم تؤخذ النطاف (السائل المنوي) من الرجل، ويلقى على البييضة في انبوب الإختبار، فيحدث الإلقاح حسب قانون الإحتمالات، وتنقسم البيضة الملقحة إلى خليتين ثم إلى أربع ثم إلى ثماني ثم إلى ست عشرة خلية فتشكل مضغة. فإذا نقلت هذه المضغة إلى رحم امرأة مهيأ مسبقاً، يستقبلها الرحم وتعشش المضغة وتتطور إلى جنين سوي، بهذه الطريقة خلقت الطفلة لويز براون عام ١٩٧٨ من أبوين شرعيين، وأطلق عليها اسم طفلة الأنبوب، وبعد (لويز) ولد عشرات أطفال الأنابيب، لأباء يعانون من حالات العقم بسبب عوائق مختلفة، لكن غددهم التناسلية سليمة.

ويمكن أخذ بييضة ناضجة من امرأة والسائل المنوي من رجل غير الزوج وإجراء التلقيح الخارجي في انبوب الإختبار ثم زرع المضغة في رحم امرأة أخرى بعد تهيئة الرحم بمعالجات هرمونية، فيتشكل الجنين وتحدث الولادة وقد أجمع كل الفقهاء على تحريم هذا الشكل من الإلقاح والتوليد. وأجازوا ذلك فقط بالنسبة للزوجين، أو زراعة بيضة ملقحة مخبرياً بالشروط السابقة في رحم ضرة (زوجة ثانية للرجل) شريطة موافقتها. فتكون حاضنة وبمثابة أم من الرضاعة.

واستكثار الحيوانات بطريقة التلقيح الخارجي حقيقة مؤكدة، تمَّ تطبيقها على الفئران والأرانب والأبقار بهدف تحسين السلالات لأهداف إقتصادية. وقد يتبادر إلى ذهن البعض، الذين يجهلون تركيب الخلية والصبغيات تساؤل وجيه: هل يمكن تلقيح بييضة امرأة بنطفة قرد أو كلب أو كبش؟

بالطبع لا ... وحتى لو حدث الإندماج فإن الخلية (البيضة) لا تنقسم ولا تتطور إلى جنين، لأن لكل نوع من الحيوانات أو النباتات عدداً محدداً من الصبغيات (حاملات المورثات) في كل خلية. فكل خلية في جسم الإنسان تحتوي في نواتها على (٤٦) صبغياً، سواءً كانت خلية جلدية أو

عظمية أو عصبية أو عضلية أو كرية بيضاء، وكل خلية في جسم الغوريللا فيها (٤٨) صبغياً، وفي القط (٣٨) صبغياً وفي الكلب (٧٨) صبغياً وفي الحصان (٦٤) صبغياً وفي الحمار (٦٢) صبغياً، وفي ذبابة الخل (٨) صبغيات وفي البازلاء (١٤) صبغياً وفي البصل (١٦) صبغياً، وفي القمح (٤٢) صبغياً. وقد يتساوى العدد في نوعين مختلفين، لكن محتوى الصبغيات من المورثات يختلف لذلك لا يحدث التلقيح بينهما.

وكما هو ملاحظ أن عدد الصبغيات زوجي، لأن نصفها أت من الأب (صبغيات النطفة) ونصفها أت من الأم (صبغيات البييضة). وبالنسبة للنباتات (حبات الطلع والبييضات)

وهذا يعني أن الخلايا التي تشكل النطاف أو البييضات تنقسم في بعض مراحلها انقساماً منصفاً للصبغيات، فخلايا الغدد التناسلية للذكر تحتوي على كامل الصبغيات وكذلك خلايا الغدد التناسلية للانثى، وعند تشكيل الأعراس يحدث انقسام منصف، فتحمل الأعراس بعد نضجها نصف عدد الصبغيات الموجودة في خلايا الجسم.

فنطفة الإنسان تحتوي على (٢٣) صبغياً، وبييضة المرأة تحتوي على (٢٣) صبغياً، وعندما يحدث الالقاح، تتشكل بييضة ملقحة تضم (٤٦) صبغياً، ومتى ما تكوَّن الطاقم الوراثي الكامل للبييضة، تبدأ بالانقسام بتحريض من الانزيمات الموجودة في هيولاها. والتفاهم الكيميائي بين الصبغيات (المورثات) ومحتوى الهيولى مازال سراً رغم اكتشاف حقائق كثيرة تتعلق بهذا التفاهم، لذلك إذا حدث إلقاح بين نطفة كلب وبيضة قطة بالإكراه لا يحدث تفاهم بين الهيولى والمورثات لعدم اتفاق مورثات الكلب مع مورثات القط، إذ يسبق انقسام الخلية (البيضة) اتفاق وتفاهم بين مورثات النطفة ومورثات البيضة إذا كانا لنفس النوع.

وقد تكون لفظة التفاهم غير معبرة بدقة عن حقيقة ما يجري داخل الخلية، لأن التفاهم من خصائص الوعي والإدراك، ولكن في الحقيقة تتصرف الخلية بشكل يفوق تصورات العقل والإدراك.

إن (٤٦) خيطاً صبغياً بما تحمله من مورثات وهي مركبات كيميائية معروفة تخطط لانتاج كائن حي في غاية التعقيد والتنظيم هو أنا وأنت وكل إنسان على وجه الأرض. كيف يتم ذلك؟

لقد أجاب علم الخلية وعلم الجنين على جوانب من آلية عمل المورثات وتطور الجنين ومن يريد التوسع في معرفة ذلك يمكنه العودة إلى المراجع المختصة.

البيضة الملقحة والخلية الجسدية (في الانسان)

البيضة الملقحة تحمل (٤٦) صبغياً في الانسان، وكذلك الخلية الجسدية كخلية الجلد أو خلية العظم أو الخلية العصبية الخ ...

فهل نستطيع من خلية جلدية تخليق جنين سوي بتهيئة ظروف انقسامها وزرعها في رحم مهيأ؟

لقد تمكن الإنسان من تهيئة ظروف انقسام بعض الخلايا الجسدية، لكن الخلية الجسدية كخلية الجلد أو الكبد أو نقي العظم، تعطي خلايا متشابهة ولا تتحول إلى أنسجة أخرى، أي لا تتطور إلى أجنة! لماذا؟ عندما تتشكل البيضة الملقحة، تعمل بعض المورثات المحمولة على الصبغيات بتفاهم مع الهيولى فتنقسم البيضة إلى خليتين متشابهتين، فإذا فصلناهما وعزلناهما في انبوبين للاختبار، تنقسم كل واحدة كأنها بيضة جديدة ويمكن تشكيل جنينين كاملين منهما. وإذا تركنا الخليتين تتابعان الانقسام لتصبح أربع خلايا ثم ثماني خلايا، وفصلنا الخلايا الثماني، فإن كل خلية يمكن أن تتطور إلى جنين، وهذا يفيد أن التمايز بين الخلايا لم يحدث في هذه المرحلة، وعندما تصبح الخلايا الثماني، ست عشرة خلية بالانقسام، لا تستطيع خلية من ست عشرة أن تتطور إلى جنين وذلك بسبب حدوث تبدلات وبداية التمايز لتشكيل الأنسجة، ويمكن تبسيط ذلك للفهم: لنفرض أن عشرة مورثات جاهزة للعمل في البيضة الملقحة، فإن هذه المورثات العشرة تبقى عاملة بنفس الصيغة في الخلايا الثمانية الناشئة من الانقسام الأول والثاني والثالث للبيضة، وفي الانقسام الرابع عندما يصبح

العدد (١٦) خلية، تبدأ مورثات جديدة بالعمل ويتم تثبيط أو كبح نشاط مورثات سابقة من المورثات العشرة، وهكذا عندما تتمايز الخلايا، تكون إشارة إلى عمل مورثات جديدة، وإذا سألنا بماذا تختلف الخلية العصبية عن الخلية العظمية وفي كل منهما (٤٦) صبغياً، وهي تحمل نفس المورثات؟

إن عدد المورثات التي تحملها الصبغيات في كل خلية جسدية للانسان تزيد على مائة ألف مورثة، والرقم دقيق، لأن المورثات مرتبة على حمض نووي يرمز له بـ DNA وقد عُرفت بنيته وبنية كل مورثة. وحالياً يتم التلاعب بالمورثات. واستطاع العلماء تحديد عدد المورثات في كل حمض من الـ DNA من تحديد طوله، وتحديد عدد أحماض الـ DNA في كل صبغي، وقدِّر على هذا الاساس عدد المورثات في كل خلية بشرية بأكثر من مائة الف مورثة كما ذكرنا.

تختلف الخلية العصبية عن الخلية العظمية بالمورثات العاملة، فإذا كان في الخلية العصبية (٥٠) مورثة عاملة، ففي الخلية العظمية قد تكون (٣٠) أو (٤٠) مورثة عاملة، وقد تكون في كل منهما بعض المورثات العاملة هي نفسها من أجل انتاج بروتين أو إنزيم نوعي. وما شأن المورثات الباقية وعددها مائة ألف؟

معظمهامستور مكبوح وقد تظهر مفعولاتها مستقبلاً بفعل التطور، فالخلية مخزون هائل من مورثات ولا تعمل إلا أعداد قليلة منها ويمكن تشبيه مخزون الخلية من المورثات بقاموس اللغة، لا يستخدم الطالب من القاموس إلا ما يلزمه، وطبيعي أن كل طالب يستفيد من بعض الكلمات ولا تهمه الكلمات الأخرى، وجميع نسخ القاموس متماثلة في المحتوى.

ومن ملاحظاتنا المباشرة لسنن التكاثر في الأحياء، أن الأعضاء والأنسجة بعد التمايز لا تستطيع أن تنتج كائناً سوياً، فالخلية المتميزة إذا تكاثرت تعطي نسخاً متماثلة، وعلى سبيل المثال إذا جُرح جلد الإنسان، فإن خلايا الجلد على حافتي الجرح تنقسم وتتكاثر فتعطي خلايا جلدية، ولا تعطي خلايا عصبية أو عضلية أو عظمية، إنها متخصصة! وبعضها

كالخلايا العصبية بعد التمايز والنضج. تفقد القدرة على التكاثر والإنقسام، لماذا؟ليس مهماً أن تعرف الآن، ولكن لا بد من التنويه بهذه الظاهرة لندرك خطورة الإستنساخ الحيوي، والدرجة التي وصل إليها العلم للتحكم في المورثات وتغيير بعض سنن الحياة التي تكونت خلال مليارين من السنوات أو تزيد.

الإستنساخ الحيوي:

هل نجح العلماء في استنساخ كائنات حية من خلايا جسدية خلافاً لما هو سائد في سنن الحياة؟ نعم نجحوا في ذلك واليكم الأمثلة.

استنساخ النباتات:

عندما تأخذ فرعاً من شجيرة الكرمة في وقت معين، ثم تغرس هذا الفرع في الأرض، تنمو العقل وتتفتح البراعم فتتشكل نبتة كرمة وتثمر، وقد قمت بانتاج نبات جديد من خلايا جسدية، لكن استخدمت كل أنواع الخلايا من خشب ولحاء وغيرها. فهل تستطيع انتاج نبتة كاملة من خلية واحدة فقط؟

في بداية السبعينات من هذا القرن قام العالم (ف. ب. ستيوارد) من جامعة كورنيل بالولايات المتحدة الأمريكية. بتجربة بارعة، إذ تمكن من عزل خلايا مفردة حية من لحاء الجزر، ووفر لها البيئة المناسبة للانقسام فتكاثرت خلايا لحاء الجزر وشكلت كتلة خلوية، نقلها إلى وسط مغذ فأعطت كتلة الخلايا جذوراً وبراعم وتطورت إلى نبات الجزر، بعد ذلك نقلها إلى التربة فنمت وأعطت جزراً شهياً، بعد ذلك تمكن كل من (ف. فاسيل) و (أ. هيلد برانت) باستنساخ نبات التبغ من خلية واحدة، أخذت من لحاء الساق، حيث أستُنبتت في الأطباق المخبرية بطريقة استنساخ الجزر ثم نقلت النبتة بعد تشكل الجذور والبراعم إلى التراب فشكلت حقلاً من نبات التبغ. ولم تثر هذه التجارب ردود فعل في الأوساط الإجتماعية أو الدينية أو السياسية رغم أن الاستكثار بهذه الطريقة يخالف سنن الطبيعة والحياة ولكنه ممكن.

استنساخ الحيوانات:

لم يتمكن العلماء من استنساخ حيوان من الفقاريات من خلية جسدية بدون استخدام بيضة من نفس النوع، وما تم هو أخذ نواة الخلية الجسدية بكامل طاقمها الوراثي وإدخال النواة في بييضة ناضجة نزعت نواتها (طاقمها الوراثي). وكما ذكرنا يحدث تفاهم بين هيولى البييضة والمورثات فتبدأ البيضة بالإنقسام «العروس الأنثوية تدعى بييضة وبعد التلقيح تدعى بيضة». والذي يخالف سنن الحياة في هذه التجارب هو عدم استعمال الخلايا الذكرية (النطاف). أي لا حاجة لنطاف الذكور من أجل انتاج كائنات جديدة، نحتاج إلى البيوض من الإناث فقط، وجنس الكائن المستنسخ هو نفس جنس الخلية الجسدية، فإن كانت من أنثى يكون انثى وإن كانت من ذكر فهو ذكر، ليس هذا فحسب، بل يشبه تماماً سلفه صاحب الخلية ويكون شقيقاً توءماً له.

في عام ١٩٦٢ تمكن العالم (ج. ب. جيردون) من استنساخ ضفادع من خلايا جسدية، إذ أخذ خلايا جسدية من الجلد ومن الكبد وزرع أنويتها في بيوض بالغة منزوعة النواة، وتركها تنمو في الماء، والبيئة المناسبة ومن أساس (٧٠٧) محاولات، حصل على (١١) ضفدعاً كاملاً.

وقد سبقه العالمان روبيرت بريغز وتوماس كينغ في استنساخ ضفادع من خلايا جسدية لكن مأخوذة من الأجنة، وتجربة جيردون أثبتت امكانية تحريض نواة الخلية الجسدية وإعادتها إلى حالة نواة البيضة.

وقد تمكن العلماء من استنساخ فئران لكن من خلايا جنينية غير متمايزة بعد، وكذلك من انتاج خنازير وقد تم في آب ١٩٩٦ استنساخ قردين في أوريغون من خلايا جنينية في مرحلة المضغة أو ما قبل المضغة حيث لم تتمايز خلايا الجنين بعد. وفي كل التجارب كانت تؤخذ نواة الخلية الجسدية وتزرع في هيولى البييضة الناضجة بعد نزع نواتها. ولم تتوقف التجارب حتى أعلن نبأ انتاج الشاة دوللي، وثارت ردود الفعل في

العالم ولم تحدث مثلها عند استنساخ الضفادع أو الفئران أو الخنازير أو القردة لماذا؟

إن الذين وقفوا ضد الاستنساخ كمبدأ معظمهم يجهل سنن الحياة، والذين كانوا يراهنون على نجاح تجارب الإستنساخ أو فشلها أصبحوا في موقف حرج وامتحان صعب، ماذا يحدث إذا أصبحت عملية الاستنساخ سهلة وفي أيدي أناس لا يقيمون وزناً للحياة والأخلاق؟ تماماً كالطاقة الذرية حين استخدمت للتدمير بدلاً من البناء وخير البشرية . .

بعد استنساخ الشاة دوللي من خلية جسدية متمايزة هل يتمكن العلماء من استنساخ البشر؟ وما هي العوائق الحيوية؟ ومتى يكون ذلك؟

استنساخ البشر:

قد تكون لفظة استنساخ مثيرة لحفيظة الكثيرين، فيفهمون من الاستنساخ انتاج نسخ طبق الأصل من فرد واحد كما يتم استنساخ عشرات الصفحات من كتاب أو صورة، ولا يخفى ما لهذا التصور من نتائج غير مريحة. والحقيقة أن لفظة CLOning تفيد معنى «التنسيل»، فاستخدام عبارة تكثير الأفراد عن طريق الخلايا الجسدية أخف وطأة على السمع من استعمال كلمة استنساخ، ولكن النتيجة واحدة، فلا يهم العلماء إن كانت تجاربهم يطلق عليها اسم استنساخ أو تنسيل.

هل يمكن استنساخ البشر؟

إن سنن تطور أجنة الثدييات متماثلة، ولكنها غير متطابقة تماماً، ولهذا ليس بالضرورة أن تكون خطوات استنساخ الشاة دوللي هي نفسها لاستنساخ الإنسان، أي المعالجات الفيزيائية والكيمائية للخلية الجسدية والبييضة قد تختلف من نوع لآخر ومن الشاة للانسان، ولكن المسألة هي في الوقت، فما كان مستحيلاً قبل نصف قرن أصبح ممكناً الآن.

إن بييضة المرأة لا تختلف كثيراً عن بييضة الشاة إلا بالتركيب الوراثي وهذا التركيب الوراثي يعكس نشاطها الفيزيولوجي وامكانية نموها

وانقسامها فالبييضة الملقحة في المرأة تنقسم فتعطي خليتين ثم أربع خلايا فثماني وهكذا يزداد العدد وفق متوالية هندسية، وحتى الآن ماهو مؤكد أن الانقسام الأول يعطي خليتين متماثلتين تماماً بدون تمايز لذلك حالات التوائم الحقيقية ليست نادرة في التكاثر البشري، وتحدث أحياناً ولادات توائم رباعية حقيقية من بيضة واحدة وهذا يعني أن الانقسام الثاني للبيضة ينتج أربع خلايا غير متمايزة، ويعتقد علماء الحياة أن الانقسام الثالث الذي يعطي ثماني خلايا، ينتج خلايا، متماثلة بعدها يبدأ التمايز، أي تمايز الأنسجة يتم في وقت مبكر من تطور الجنين البشري، والأصح أن الخلايا التي ستعطي الأنسجة لاحقاً تتخصص وتحدد دورها بلا عودة إلى حالة البيضة.

أما في الثدييات الأخرى فقد يختلف الوضع قليلاً، وعلى كل حال تم استنساخ فئران وخنازير وقردة من خلايا جسدية جنينية في طور المضغة وما قبل المضغة. بنفس طريقة انتاج الشاة دوللي.

لقد نجح إيان ويلموث وزميله كيث كامبل في استنساخ الشاة دوللي من خلية جسدية (ضرعية) بعد محاولات عديدة ونجحت محاولة من (٢٧٧) محاولة أي نسبة النجاح هي بحدود ٣٦٪ وقد تكون نسبة نجاح المحاولات على البشر صغيرة جداً ومهما كانت النسبة، إذا تحققت فإن ذلك ايذانٌ بخرق ناموس حيوي واجتماعي غير معهود.

وأعتقد أن مناقشة إمكانية استنساخ البشر، وهل تنجح التجارب أم تفشل هي من قبيل السفسطة، مهما كانت الدوافع لتلك المناقشة فإذا نجح استنساخ الشاة فلماذا لا ينجح استنساخ البشر؟ الذي يخلق الشاة يخلق الإنسان، هو الخالق الواحد، تتعدد الطرق لكن المبدأ واحد. ويبقى مبرر وحيد للمناقشات هو ماذا يمكن أن يحقق الاستنساخ من فوائد للبشرية والحياة على الأرض.

لماذا يفكر العلماء باستنساخ البشر؟

قادت الأبحاث التي أجراها علماء الوراثة والبيولوجيا، على النباتات والحيوانات من أجل تحسين النسل والتخلص من بعض الأمراض الوراثية، إلى فكرة التحكم بالمورثات وهندستها وفق المطلوب، وتمكن العلماء من هندسة بعض المورثات حسب الطلب، وعلى سبيل المثال تم نزع مورثة مسؤولة عن انتاج الأنسولين في الإنسان وزرعها في نوع من البكتيريا تعيش في أمعاء الإنسان، فبدأت البكتيريا تنتج الأنسولين أي لم تتخرب المورثة وبدأت تعمل كأنها في خلية بشرية. ويفكر العلماء حالياً بحذف مورثات ضارة وزرع مورثات نافعة في البيوض الملقحة لانتاج سلالات بمواصفات جيدة.

وقد يدفعهم الفضول لتهجين مورثات من حيوانات مختلفة في بيضة واحدة وحتى الآن لم ينجحوا في ذلك إلا ضمن النوع الواحد.

وتجارب الاستنساخ على الحيوانات والنباتات تأتي تلبية لأهداف التجارب الوراثية السابقة وهي تحسين السلالات والتخلص من الأمراض الوراثية وسرعة الحصول على الأعداد المطلوبة.

أما أهداف استنساخ البشر فهي إحتمالات ويمكن مناقشة تلك الإحتمالات بدون اسهاب.

دوافع استنساخ البشر:

إذا استبعدنا دافع الفضول لدى العلماء لارتياد هذا الجانب المجهول في حياة الإنسان بعد ارتياده في عالم النباتات والحيوان فإن دوافع استنساخ البشر المعلنة وغير المعلنة هي:

١ - حل مشكلة العقم نهائياً:

تبلغ نسبة العقم في النساء بحدود (٨٪) وهي نسبة كبيرة ونسبة العقم في الرجال أقل من ذلك لكنها موجودة وأسباب العقم كثيرة ويمكن ايجاد حلول لبعض الحالات ومنها التلقيح الخارجي والمجاب الأطفال على طريقة طفلة الانبوب لويز براون، لكن إذا كانت الغدد التناسلية مصابة من مرحلة

الطفولة ولا تنتج الخلايا التناسلية فإن هذه الحالة من العقم مستعصية ولا حل لها إلا باستنساخ. والذين سيلجؤون إلى الاستنساخ كعلاج للعقم هم الأثرياء جداً أو المسؤولون في السلطة من أجل توريث الأموال والسلطة لأبنائهم.

٢ – نسخ العباقرة والموهوبين:

يقول العالم ليدر برج: (لماذا لا ننسخ من العبقري إنساناً مثله تماماً بدلاً من الإعتماد على صدفة مجيء مولود قد لا يكون عبقرياً كأبيه»

لقد حاول هتلر في المانية النازية اصطفاء سلالة من الموهوبين، فأعدَّ منتجعاً وقدم كل مستلزمات الحياة والرفاهية لبعض العلماء من أجل الحصول على أطفال موهوبين. من خلال عملية التناسل الطبيعية، لكن تجربته لم تستمر بسبب انهيار النازية وانتصار الحلفاء على دول المحور في الحرب العالمية الثانية. بالطبع كانت نوايا هتلر عنصرية فتجربته تقتصر على الألمان فقط.

وإذا كان هذا الدافع من الاستنساخ وجيهاً، فهل بالضرورة سينتج عبقري وموهوب من خلية عبقري أو موهوب؟

لاشك أن العبقرية لها أساس وراثي والاستنساخ يؤمن هذا الأساس أما صقل المواهب وتنمية العبقرية فهي مسؤولية التنشئة والتربية، ولا يخفى أن استنساخ العباقرة بهدف انتاج سلالات موهوبة من البشر سيترافق مع تربية وتنشئة مناسبة، فليس من الحكمة أن يترك المنسوخ شريداً بدون رعاية، أو تربية، وإذا تُرك فهدف الاستنساخ ليس له مبرر من أساسه.

٣ – المحافظة على الطرز الوراثية الجيدة

يقول عالم الوراثية الجزيئية: سنشايمر SHINSHEIMER

« إن التكاثر اللاجنسي أو الجسدي (CLoning)سوف يتيح لنا أن نحتفظ ونخلد أروع وأبدع الطرز الوراثية التي تنتشر في نوعنا، اسوة بما حدث في الإحتفاظ بالتراث الفكري للعباقرة عن طريق اختراع الكتابة».

وهذا الدافع في الحفاظ على الطرز الوراثة له بعد اجتماعي، فإذا كان

في المجتمع فرد بصفات جسدية وعقلية متميزة، فقد لا تأتي سلالة بنفس الصفات والأمر يعود لقوانين الوراثة المندلية والاحتمالات، لكن باستنساخ عدد كبير من هذا الفرد ثم ترك النسخ لتمارس حياتها بشكل طبيعي فإن فرص ظهور الأبناء بصفات جيدة ستكون أكبر حسب قوانين الإحتمالات وهكذا سيتم تخليد بعض الطرز الوراثية من خلال الاستنساخ البشري.

٤ - نسخ أشخاص بصفات معينة:

كما يحتاج المجتمع إلى أشخاص عباقرة وموهوبين، يحتاج إلى أشخاص بصفات أخرى لا تتعارض بالضرورة مع الموهبة والعبقرية، كصفات جسدية وعضلية من أجل العمل أو صفات جمالية في الرجال والنساء، وإذا كان الهدف من أجل مصلحة المجتمع العامة فلا بأس في ذلك، فلا يضر المجتمع إذا كان جميع أفراده أقوياء وموهوبين وجميلين.

لكن المحذور كما يقول الدكتور فؤاد زكريا: « فمن الممكن أن تستغل الدول ذات الأنظمة العدوانية كشفاً علمياً كهذا لكي تزيد من قسوة مواطنيها أو من قدراتهم على سحق خصومهم بلا رحمة ومن المؤكد أن مثل هذا الكشف لو ترك لسياسيين من النوع الذي اتخذ قرار استخدام القنبلة الذرية في هيروشيما لا ستغلوه أبشع استغلال ».

٥ - التخلص من الأمراض الوراثية:

بعض الأمراض الوراثية تنتقل بالتناسل من خلال زواج الأقارب، فيمكن بالاستنساخ ازالة المورثة الضارة وزرع مورثة سليمة مكانها ثم زرع النواة السليمة في هيولى بيضة ناضجة والحصول على طفل سليم ذكراً كان أو أنثى حسب نوع الخلية وهذا الإجراء والتلاعب بالمورثات قد لا يتحقق مائة بالمائة بالنسبة للنطاف والبييضات. لذلك يكون الاستنساخ أضمن.

٦ - استنساخ نسخ احتياطية لتأمين قطع الغيار: هذا الهدف غير معلن، ولكن، وارد حين الحديث عن أهداف الاستنساخ البشري فكم من البشر يحتاجون إلى زراعة الكلي؟ وزراعة القلب أصبحت ناجحة رغم وجود موانع حيوية كثيرة تقصر حياة الموهوب.

فإذا تمكن شخص ثري أو حاكم أو عالم عبقري من تأمين نسخ مطابقة وراثياً لذاته واحتاج في أواخر حياته للكلية أو للقلب أو للكبد، هل يستطيع الاستفادة من احدى النسخ؟

فارق العمر قد لا يكون كبيراً كأن ينسخ انسان وهو في سن العشرين عدة نسخ. وفي سن الخمسين أو الستين يحتاج إلى قطع حيوية، عندها ستكون النُسخ في سن الثلاثين أو الأر بعين وهي في عز نشاطها الحيوي.

وتبرز هنا مسألة أخلاقية وقانونية، وهي: بأي حق يتحكم الأصلُ بحياة النُسخ؟ وهل يحق له إعدام نسخة من أجل حياته؟

إن التبرع بكلية واحدة ليس مشكلة ولكن التبرع بالقلب أو الكبد يعني حكماً موت المتبرع!

ثم هل يقبل الإنسان النسخة أن يكون احتياطياً لقطع الغيار؟ وحتى لا يعترض أو يتمرد يمكن احداث البلاهة عنده بفعل مواد كيمياوية وتربيته كما تربى البهائم لحين الحاجة فهل هذا الإجراء إنساني؟

إذا نجح العلماء في تجارب الاستنساخ وعمَّ ذلك في المجتمع فلاشك أن هذا الدافع سيكون قوياً عند الساديين من ذوي النفوذ في المجتمع.

٧ - **بعث نسخ حية من الأموات، في بعض الحالات:** فالخلايا الجسدية لا تتحلل بسرعة و الـ DNA حامل المورثات داخل الأنوية يبقى فترة طويلة دون أن تتخرب، ويفكر العلماء الآن باعادة بعث الديناصورات من DNA العظام أو ببعث الحشرات التي احتفظت داخل الكهرمان منذ نصف مليار سنة.

وإذا لم يتمكن العلماء من الحصول على كامل الطاقم الوراثي للميت فيمكن الحصول على قسم كبير من مورثاته وزرعها في خلايا حية ثم اجراء الاستنساخ.

٨ - **الاستنساخ البشري في الفضاء:** تبرز أهمية الاستنساخ البشري والحيوي أكثر عندما يفكر العلماء بالارتحال في أعماق الفضاء لتعمير الكواكب. فاستنساخ البشر على الكواكب أوفر من نقل أشخاص لهم ثقلٌ يحملّون المشروع أعباءً مادية خيالية.

محاذير الاستنساخ البشري:

يمكن اجمال محاذير الاستنساخ البشري في ثلاث مجموعات وهي:

١ – محاذير علمية: إذا سُمِحَ بالاستنساخ الحيوي بدون قيود، فإن بعض العلماء بدوافع فضولية أو بالعمل لصالح جهات معينة، سيتلاعبون بالمورثات وسيخضعون الإنسان لتجارب كما تجرى على الحيوانات وهذا يهدر كرامة الإنسان ومتى ما أصبح الإنسان كالحيوان فلا مبرر لكل القيم الإنسانية التي نناضل جميعاً لترسيخها. ومن يضمن كيف سيفكر الجيل المنسوخ عندما يشعر أنه جاء بطريقة غير طبيعية كسائر الناس.

٢ – محاذير أخلاقية: إذا كان هدف الاستنساخ انتاج طبقة من العمال أو العبيد من أجل العمل أو استنساخ جوار للاستمتاع، أو استنساخ عدة نسخ من حاكم مستبد لتخليد حكمه، فإن الاستنساخ محرم ولا يجوز السماح به. أو تمويله مادياً.

٣ – محاذير دينية: قيمنا الأخلاقية نابعة من تعاليم الرسالات الدينية بشكل عام، فلا يجوز أن يتزوج الأخُ أخته، فهل يجوز أن يتزوج امرأةً جاءت بالاستنساخ من خلية أخت ولكن من بيضة ورحم امرأة غير الأم؟

وإذا نسخ الزوجُ خلية من جسمه في بيضة زوجته ورحمها، فهل النسخة هي ابن الزوج ام شقيقه؟ وإذا كان أخاً أو ابناً فإن أحكام الزواج والميراث تختلف في الحالتين عن بعضهما.

والاستنساخ يقوض أساس الأسرة، ويقضي على عواطف الأمومة والأبوة وهما سر استمرار المجتمعات البشرية.

وإذا وازنا دوافع الإستنساخ البشري بالمحاذير نقول: إن الاستنساخ الحيوي في ظروف الأخلاقيات السائدة الآن محرم، ويصح فقط عندما يفكر الجميع بمجتمع يسوده العدل والسلام والأمن والرفاه، في بيئة نظيفة غير ملوثة.

المراجع

الكتب:

١ - التفكير العلمي: د. فؤاد زكريا - عالم المعرفة - (٣) الكويت - أذار ١٩٧٨

٢ - التنبؤ العلمي ومستقبل الإنسان - د. عبد المحسن صالح، عالم المعرفة (٤٨) الكويت - ك١ ١٩٨١

٣ - البيولوجيا ومصير الإنسان - د. سعيد الحفار - عالم المعرفة (٨٣) - الكويت - ١٩٨٤

٤ - الوراثة والإنسان - د. محمد الربيعي - عالم المعرفة (١٠٠) الكويت - نيسان ١٩٨٦

٥ - التنبؤ الوراثي - د. زولت هارسنياي - ريتشارد هتون ترجمة: د مصطفى ابراهيم فهمي - عالم المعرفة (١٣٠)

٦ - الهندسة الوراثية والأخلاق - ناهدة البقصمي - عالم المعرفة (١٧٤) الكويت - حزيران - ١٩٩٣

المجلات والصحف:

١ - مجلة الشراع - العدد (٧٧٣) - الاثنين ٢٤ / ٣ / ١٩٩٧

٢ - مجلة (المجلة) - العدد (٨٩٤) - (٥) نيسان - ١٩٩٧

٣ - مجلة المرايا (مرايا المدينة) - العدد (٦٨) - نيسان ١٩٩٧

٤ - مجلة طبيبك - العدد - (٥) - السنة (٣٩)

٥ - مجلة الفيصل - العدد (٢٦٤) - السنة (٢١) نيسان ١٩٩٧

٦ - مجلة الحياة الصحية - العدد الثامن عشر - أيار ١٩٩٧

٧ - جريدة الثورة - العدد (١٠٢٤٥) - الأحد ١٦ / ٣ / ١٩٩٧

٨ - جريدة البعث - العدد (١٠٢٨٠) - الأثنين ٢٤ / ٣ / ١٩٩٧

حق الانسان(*) في مقاومة القوانين الجائرة

عبد الهادي عباس

منذ القديم درج الفكر البشري على محاولة التمييز بين ثنائيات متنوعة كالخير والشر والفضيلة والرذيلة، والحق والباطل والعدل والظلم والحسن والقبح.. الى آخر ماهنالك من تنوع في هذه الثنائيات التي تتبدى في جميع مجالات نشاط الفكر وفي حياة البشر.

واذا كان يبدو أن العالم كان على الدوام في صورة واحدة على وجه التقريب من هذه الثنائيات

(*) عبد الهادي عباس: محام وباحث من سورية، صدر له العديد من الكتب في القانون، كما صدر له العديد من الكتب المترجمة عن اللغة الفرنسية. من أهمها: «العنف والمقدس».

وكان فيه في كل العصور نفس النسب من الخير والشر، واذا كان هذا الخير وهذا الشر قد قاما بتغيير مواقعهما في بعض الأحيان وانتقلا من امبراطورية الى أخرى.. فإنه لايوجد شيء ثابت تحت الشمس، ولن يتصف شيء بثباته أبداً فالشر يخلف الخير والخير يخلف الشر.. ولكن هذا لايعني استسلام الانسان وتوقفه عن الكفاح، فعلى مدار التاريخ وجد أناس يتطلعون الى الخير والعدل والفضيلة والقيم الأخرى الرفيعة التي تعرف عليها الانسان.. وعلى مدار التاريخ كانت حياة هؤلاء هي النقاط المضيئة للبشرية في تطلعها لمثل أعلى.

واذا كان الوقوف في وجه التيار غير ميسور دائماً، فإنه من المستطاع على أقل تقدير، التوجه الى قنوات يتم بها الحدُّ ما، كبح جماح النهر عند اندفاعه.. وفي هذا تؤدي رسالة الفكر دورها الباهر، لاسيما وأن أسمى مايتميز به العقل البشري قدرته على القاء الضوء على نفسه وعلى مايتعارض معه، وقدرته على الكشف عن الحقيقة والزيف على السواء.

إن مسألة الفكرة والواقع أو النظرية والممارسة كانت ولاتزال من أبرز الهموم التي تؤرق الانسان المتطلع الى التقدم والرقي، وقد تصدى الكثيرون في أزمنة مختلفة للبحث في هذه المسألة. وحتى إن تعاليم الأديان قد أشارت الى مافي التنافر بين القول والفعل من خطر ونبه على ذلك القرآن الكريم بالقول: «ياأيها الذين آمنوا لمَ تقولون مالاتفعلون كبر مقتاً عند الله، أن تقولوا مالاتفعلون..» مع ذلك استمرت الفجوة بين القول والفعل وبين النظرية والتطبيق واستمرت نظرية السياسي الايطالي (ميكيا فيللي) تمارس عملياً في حكم الشعوب وفي صياغة الأنظمة والعمل بخلافها، وبقي قوله في كتاب الأمير: «في الحياة السياسية لاتستطيع وضع حد فاصل بين الفضيلة والرذيلة، فكثيراً مايتبادل الاثنان موضعهما، ولو استعرضنا الأمور من نواحيها كافة، سنرى أن بعض الأشياء التي تبدو فاضلة للغاية سيكون لها تأثير مهلك على الأمير عندما تتحول الى أفعال، على حين تتصف أشياء

أخرى بالنفع ولو كان ينظر اليها على أنها شريرة. ففي السياسة كل الأشياء تغير موضعها ويصبح الظلم عدلاً والعدل ظلماً». .

ومع مافي هذا القول من انطباق على الواقع أحياناً إلا أن الشر وإن كان يصح أن ينعت ويتسم بالكم والكيف، فنقول: لم هو وكيف هو؟ لكنه لايصح نعته وتقسيمه بالحسن والقبيح فلانقول أحسن هو أم قبيح؟ قد يقال: سرقة قبيحة وسرقة أقبح ولكنه لايقال سرقة حسنة وسرقة قبيحة وهكذا الاستبداد لايمكن تصور الحسن له ولا الشرعية في حال من الأحوال، لأنه بذاته ووجوده قبيح وشر وغير شرعي. فالحرية حق طبيعي لكل انسان ولكل أمة. والاصلاحات التي توهم بها حكومة مستبدة كأن تسمح بحق الانتخاب مثلاً، هي ماكان عبر عنه الأديب الروسي تولستوي عندما قال: إن إباحة الانتخاب للمسجونين كي ينتخبوا سجانيهم بالأصوات لايجعل هؤلاء المسجونين أحراراً.

نعم قد يوجد استبداد أخف وطأة وأقل ظلماً وأكثر ليناً ولكن ذلك لايجيز وصف هذا الاستبداد بالحسن لأنه في أصله شر ويعادي حق الانسان الطبيعي في الحرية، ويبقى موسوماً بالاستبداد وبصفة استعباد ورق مهما حاول المستبد أن يضفي عليه من أسماء ونعوت. ومن البداهة بمكان أنه لن يتأتى لأي فكر متواضع مقاومة الظلم سراً أو جهراً مالم يعرف أين هو الظلم وأين هو العدل. ومن هو الظالم والمظلوم؟ فالقضية كلها أن الظلم متداخل في جنبات العدل وأن الظالم قد يضم بين جوانحه قبساً ولو باهتاً من العدل وكما أن الفرد مسؤول تجاه الجماعة والجماعة تجاه الفرد فإن الظالم والمظلوم أيضاً مسؤولان كلاً منهما أمام الآخر وأمام الجماعة مسؤولية ضمير لامسؤولية شكل وظهور، وبكلمة أكثر دقة أن مسؤولية كل منهما يحددها النظام الأخلاقي وليس تلك النصوص الباهتة الغامضة التي يصوغها الحاكم أحياناً دعامات للرياء لاانسانية للحق والعدالة، ولكن هل توجد فعلاً نواميس طبيعية للأخلاق؟ وماهو موقف العلوم الانسانية منها؟ أن الغوص

في بحث هذه الأمور معقد يطول شرحه، وبذلك يمكن الاكتفاء بالقول: إن مصدر العدل والظلم كان ولايزال عقدة عويصة في تاريخ الفكر البشري تشعبت الآراء فيها واختلفت. وقديماً جاء في الحديث مامعناه: إن الناس على دين ملوكهم. وإنهم بأمرائهم أشبه منهم بآبائهم، ومن وقت غير بعيد كثيراً قال / جان جاك روسو/ في كتابه الاعترافات: أصبحت أدرك أن كل شيء مرتبط ارتباطاً جذرياً بالسياسة، وحيثما اتجهنا سندرك أن كل شعب لن يستطيع أن يمثل غير طبيعة الحكومة التي صنعته.

لقد عرف القرن العشرون تجارب للأنظمة الشمولية (التوتاليتارية Totalitaires المبنية على اخضاع الفرد لنظام الدولة، وعلى السيطرة الصارمة على جميع مظاهر حياة المجتمع وطاقاته المنتجة، وذلك على أساس افتراضات عقيدية تحكمية معينة تعلنها الزعامات في جو من الاجماع الظاهري المفروض على الناس كافة، وبخاصة منذ مطلع القرن العشرين، ومع بداية تلاشي هذه الأنظمة مع مطلع العقد الأخير من هذا القرن. أخذت تبرز على السطح العالمي مجدداً نغمة الديمقراطية بزخم قوي وفي مقدمتها حقوق الانسان. ومع انبعاث موجة الديمقراطية هذه في مدها الواسع أخذت بعض الدول، التي تعيش على أفكار القرون الوسطى وتمارس على مواطنيها أقسى أنواع الاستبداد والطغيان، تتكلم في الديمقراطية وفي حقوق الانسان رغم أنه لايوجد عندها لادستور ولاقوانين تضمن الحد الأدنى من هذه الحقوق أو تلمح اليها من بعيد.

وفي هذا البحث سوف نحاول معالجة حق من حقوق الانسان القائم على مقاومة الأنظمة والقوانين الجائرة، وسوف نحاول بقدر الامكان القاء الضوء على هذا الحق الذي سبق لبعض وثائق حقوق الانسان والدساتير في العالم أن أشارت اليه، والذي تطور في ظل دولة القانون وعالجه الفقه والاجتهاد في بعض البلدان ونصت عليه بعض الدول في دستورها خاصة في الفترات التي وقفت فيها المجتمعات على عتبة تغيرات هامة كان لها دورها في الارتفاع بهذه الدول في معارج الحضارة وفي تطورها.

١ - التعريف بدولة القانون:

يرد اصطلاح القانون في كثير من العلوم، وقد استحوذت اللغة القانونية على هذا المصطلح لتعبر فيه بوجه عام عن مجموع قواعد السلوك الملزمة للأفراد في المجتمع بقصد إقامة نظام هذا المجتمع.

والى جانب هذا المدلول العام للمصطلح، فإن هنالك مدلولاً خاصاً تطلق فيه كلمة القانون على قواعد معينة هي التي تصدر عن السلطة التشريعية العادية وتسمى التشريع، وبها يعرف مثلاً: قانون الضرائب.. قانون الملكية... قانون العمل الخ.

وأمام تشابك مصالح الأفراد في المجتمع، فإن القانون الذي يتصدى في الأصل لحكم سلوك الأفراد في هذا المجتمع حكماً ملزماً، لابد أن يغلب بعض المصالح على بعض وأن يجعل من أصحاب بعض المصالح المغلبة في مركز ممتاز بالنسبة لغيرهم.. أو يخولهم اقتضاء عمل أو امتناع من جانب شخص آخر يلزم بالخضوع لهذا الاقتضاء وبهذا تفرع الحقوق عن القانون- وتلك هي الظاهرة الأساسية التي تتميز بها قواعد الحقوق عن قواعد الأخلاق وتمثل أهمية أكبر في النظام القانوني.

وفي النظام القانوني يوجد تلازم بين القانون والمجتمع من جهة، اذ لايوجد مجتمع بدون قانون، كما أن القانون يوجد لاقامة نظام في المجتمع، ومن جهة أخرى أيضاً فإن هنالك تلازماً بين القانون والجزاء.. ومن هنا كان التعريف الأشمل للقانون بأنه «مجموع القواعد التي تقيم نظام المجتمع فتحكم سلوك الأفراد وعلاقاتهم فيه، والتي تناط كفالته احترامها بما تملك السلطة العامة في المجتمع من قوة الجبر والالزام» (١) من تحليل هذا التعريف يستبين أن القانون يتضمن تكليفاً بالسلوك الواجب وهو تكليف عام مجرد ويقضي بتحقيق المساواة، التي لاتتيسر فعلاً وابتداء، على أساس الوضع

---

(١) انظر في هذا الشأن- النظرية العامة للحق- تأليف روبييه ط ١٩٤١ باريس. وانظر: المدخل الى العلوم القانونية جزء ١ - نظرية القانون. تأليف د. منصور مصطفى منصور ص١٩٦٤.

الغالب في المجتمع. ولكنه يتحتم أخذ التكليف الموجه للأفراد بمعيار موضوعي لاشخصي ويواجه كل واقعة تتوافر فيها شروط معينة لاواقعة معينة، وبذلك لابد للقانون من التأثر بالقواعد الأخلاقية السائدة في المجتمع ولابد أن يتطلع الى أساس مثالي طالما يوجد في هذا المجتمع رجال يكافحون في سبيل مثل عليا[٢].

ونصل هنا الى تعريف دولة القانون التي أدى التطور اليها وعرفها الفقه الحديث بأنها وضع ينشأ عن تطبيق قواعد ومبادىء القانون العام تطبيقاً سليماً بفروعه الثلاثة: القانون الدستوري والقانون الاداري والقانون الدولي العام.. أي احترام التوازن المقرر في الدستور بين سلطات الدولة العامة بدون طغيان من احداها على الأخرى لكفالة حسن سير العمل التشريعي تحقيقاً للخير العام الذي يهدف اليه كل مجتمع.

إن الطابع المميز لدولة القانون هو في توفيرها للوسائل الناجعة، وتأمين الضمانات التي تحول دون السلطة العامة لاحباط هذه الوسائل. ومنذ القديم قال افلاطون: إن البداية هي اصلاح الدولة لو أردنا تغيير الحياة الأخلاقية للناس. كيفما كان الأمر فإن الحقوق التي تحميها القوانين هي حقوق محددة قانوناً أي من قبل الدولة ذاتها، بيد أن عليها أن تأخذ في الحسبان السلطات الواقعية: كسلطة الرأي العام والمعارضة الخ.. فهذه السلطات الواقعية نفسها تتدخل أيضاً للسهر على احترام القانون واليها يعود في شطر كبير، العمل على أن لاتتحول الدولة الى سلطة واقع[٣].

٢ - فكرة عدالة القانون: فكرة العدل في القانون، هي العنصر المثالي أو المثل الأعلى، واذا كانت خصائص الحياة الاجتماعية، هي الأساس الذي تبنى عليه القواعد القانونية، فإن هذا لايكفي لوحده لتكوين القاعدة القانونية لأنه لابد لحقائق الحياة الاجتماعية من الاهتداء بمثل أعلى يفرضه العقل،

(٢) ر. القاعدة الأخلاقية في الالتزامات المدنية - ريبير رقم ١٤-١٥.

(٣) ر. حقوق الانسان والمواطن - بالفرنسية تأليف لورانت ريتشر ص١٨ ط٩٨٤.

ولهذا فإن اخضاع الواقع الى المثل الأعلى وهو العدل، وموافقته عليه، هو الذي يعطيه صفة الواجب أي يجعله قانوناً [٤] لكن ماهو المثل الأعلى للعدل أو ماهي فكرة العدل في ذاته؟ هنا تتشعب المسألة وتختلف الآراء وفي هذا غاص فلاسفة اليونان وفقهاء الرومان وتناولها الفقهاء المسلمون وخاصة جماعة المعتزلة، وقد تباين النظر فيها بين المذاهب وأدى الخلاف أحياناً الى مذابح وأحداث يضحك العدل عليها أو يبكي منها.

فمنذ القديم اعتبر أفلاطون أن العدل هو أصل الفضائل كلها [٥]. وأوجز اريسطو العدل بقوله إنه إحدى الفضائل التي تتلخص في اعطاء كل واحد حقه أو ماهو واجب له [٦] ووصفه جستنيان في مدونته بأنه «حمل النفس على ايتاءكل ذي حق حقه، والزام ذلك على وجه الثبات والاستمرار [٧] واعتبر فقهاء الاسلام إنه في انفاذ مايأمر به الشرع . . مع ذلك لم يكف هذا لاعتبار أن معنى العدل قد أصبح واضحاً، اذ تبقى مسألة مايعود للفرد ومالا يعود له، احدى المسائل الهامة التي يدور حولها الخلاف الكبير وتبقى صور العدل متعددة حاول الفقهاء المحدثون جمعها في ثلاث صور واختزلها جمهورهم في صورتين بحسب ما اذا نظر الى الفرد باعتباره كائناً منفرداً قائماً بنفسه أو باعتباره كائناً اجتماعياً لاكيان له إلا بالجماعة أي جزءاً من كل، وأنه على أساس هذه التفرقة يمكن تمييز نوعين من العدل: العدل الخاص أو مايسمى بالعدل التبادلي الذي يقوم على أساس المساواة التامة باعتبار أن كل فرد يساوي الآخر فيما له من كيان مستقل والعدل العام وهو الذي يسود علاقات الجماعة بالأفراد باعتبارهم أعضاء فيها أياً كان من يجب له العدل: الجماعة أم الأفراد؟، وقد تولد من هذه الآراء والخلاف فيها

(٤) ر. رسالة في القانون الدستوري - دوغيه جزء ١ ص١٩٢٧ رقم١١.
(٥) ر. الجمهورية- ترجمة حنا خباز
(٦) ر. السياسة- ترجمة لطفي السيد.
(٧) ر. مدونة جستنيان في الفقه الروماني- ترجمة عبد العزيزفهمي

مذاهب أهمها المذهب الفردي القائم على أن الفرد هو هدف القانون الأسمى والمذهب الاجتماعي الذي يعني بالفرد كائناً اجتماعياً مرتبطاً بغيره من الناس. ثم المذهب الذي يقوم على الجمع بين المذهبين ليقيم توازناً بين العدل الخاص والعدل العام(٨).

على كل حال ومهما كان الخلاف فإن السؤال يبقى قائماً ليطرح نفسه وهو عما اذا كان القانون رديفاً للعدل. .؟ وإن لم يكن فما هو العدل؟ لقد تباينت الإجابات في هذا الشأن منذ القديم. وتعددت المدارس والنظريات ويكفينا القول هنا بوجود قبول عام يعتبر العدل رديفاً للقانون وأن القانون بدون عدل هو سخرية، إن لم يكن تناقضاً. . ومع استمرار اختلاف الآراء منذ القديم فإن الفلسفة القانونية الأخلاقية الحديثة تعتبر أن تحقيق المساواة هو الوظيفة الحيوية للعدل (٩). وهو أيضاً ما ألمح اليه بناة الحضارات.

وهذا ما يستشهد عليه في حضارتنا العربية الاسلامية بالحديث: الناس سواسية كأسنان المشط. وهذا أيضاً ما أشار اليه / توماس جيفرسون/ سنة ١٧٧٦ عندما عهد اليه باعداد مسودة لاعلان الاستقلال الأميركي، فبدأها بعباراته المشهورة: «. . . . إننا نرى أن هذه الحقائق بينة في ذاتها، فكل الناس قد ولدوا متساوين. . لقد منحهم الله حقوقاً لايمكن التنازل عنها ومن بين هذه الحقوق: الحرية والبحث عن السعادة- . ولقد أنشئت الحكومات لضمان هذه الحقوق فهي تستمد سلطاتها العادلة من رضاء المحكومين» وعبارة جيفرسون هذه مقتبسة من الفلسفة الرواقية القديمة. .

إن فكرة ارتباط العدل بالمساواة في المعاملة القانونية مدينة بوجودها الى ارتباط العدل بأصول قانونية- فالقانون الذي يطبق على الجميع بدون تمييز هو تجسيد للعدل. لكن هذا لايعدو كونه المبدأ الشكلي للمساواة. هذا المبدأ الذي سخر منه الكاتب الفرنسي الساخر أناطول فرانس بقوله: إن

(٨) المدخل الى القانون. د. حسن كيرة ص ١٦٠

(٩) فكرة القانون- تأليف اللورد ديفيس لويد- ترجمة سليم الصويص- عالم المعرفة- عدد ٧

مساواتكم القانونية تسمح للمشردين ولابن روتشيلد بالمبيت تحت قناطر نهر السين. وعبَّر عن ذلك بقول مشابه أحد قضاة العصر الفيكتوري في بريطانيا بقوله: القانون مثل فندق (رتز) المفتوحة أبوابه للأغنياء والفقراء على حد سواء..

إن كل المحاولات للتخفيف من وطأة مفهوم العدل الشكلي في القانون سواء بالإعفاء من بعض الرسوم لشرائح معينة من المجتمع أو سواء بايجاد مؤسسة الدفاع المجاني عن المعوزين، لم يكف لحل المشكلة.. وكان لابد من البحث عن تكملة لمتطلبات العدل الشكلي.. وفي هذا توصل الفكر الى البحث فيما يسمى بالعدل الثابت أي كيف نقرر أن القواعد الفعلية هي نفسها عادلة. كما توصل الى الشعور بالحاجة لاصلاح صرامة القانون، وذلك بتخويل سلطة رشيدة نزيهة تفسير القانون بروح العدالة بدلاً من التركيز على حرفية الألفاظ وضبط أو تحديد أعمالها في حالة الظلم، وبهذا لم يعد هنالك محل للقواعد الحمورابية والتوراتية القديمة: العين بالعين والسن بالسن الخ بل أخذت تجد تعبيرها في القول المأثور ويجب اقامة العدل مع الرحمة، خاصة في نطاق القانون الجنائي وساحة العقاب والقصاص. من هنا كان مفهوم العدل أوسع من مفهوم القانون، ويمكن أن يمارس حيثما وجد تقنين للقواعد سواء أكان هذا قانونياً أم غير قانوني.

٣ – الظلم القانوني: من المألوف في المجتمعات التي يمارس فيها طغاة مستبدون الحكم أن الظلم يتأتى من تجاهل القواعد القانونية وإهمالها ومن تسلط عصابات تنتهك حكم القوانين وتبتز شعوبها بتحريف تفسيرها للقوانين هذه القوانين التي يفترض أن تطبيقها على الجميع بدون استثناء يحمل سمات العدل الذي هو رديف القانون، وهنا يرد التساؤل حول عدالة القوانين ذاتها، فهل يمكن ادانة قانون ما بالظلم، لاسيما وأننا كل يوم نطالب بتطبيق القانون ونعتبر في هذا التطبيق استجابة للعدل وفي الانحراف عن تطبيقه والتنكر له عنواناً للظلم؟

هذه المسألة دقيقة وعويصة جداً . . وقديماً نسب للسيد المسيح القول: اذا فسد الملح فبماذا يملح؟ إن القانون -كما قلنا- إنما يرتبط بقيم يؤمن بها المجتمع الذي تطبق فيه وعليه، وهذه القيم تختلف في المكان والزمان وتتبدل وتتطور بتطور حياة الشعوب فتطبيق قانون تسليم العبد الآبق لسيده كان نافذاً ومقدساً، وأصبح الآن مثل هذا التسليم بل أصبحت العبودية في ذاتها جريمة. . ولكن أليست القيم ذاتها التي يسعى المجتمع لتجسيدها في قوانينه مجرد تعبير فردي عن الكفاح باتجاه العدالة؟

واذا كان العدل، هو أساس القاعدة القانونية والعنصر الأهم في تكوين جوهرها، أفلا يكون من مقتضى ذلك، أنه ينبغي على القانون أن يستلهم أحكام العدل ومبادئه في نصوصه، وأن يتقيد بها فيما يقرر من تكاليف فلايجاوز حدودها، وإن على مشرع القانون ومنفذه أن يستلهم مبدأ العدل الذي استقر في ضمير المجتمع أنه عدل. . لكنه أيضاً كثيراً مايحدث في العمل أن يتضمن القانون أحكاماً ظالمة تناقض المثل الأعلى للعدل، وكثيراً مايكون القانون عادلاً في فترة مايتفق مع مصلحة المجتمع ثم يصبح ظالماً في فترة أخرى اقتضاها التطور. . وهنا تتنازع الأفراد قوتان: قوة الدولة أو قوة الجماعة المادية التي تفرض طاعة القانون، وقوة العقل المعنوية التي توجب طاعة المثل الأعلى للعدل. . وبين هاتين القوتين تتوزع وتتراوح آراء الفلاسفة والكتاب والفقهاء[١٠] فمنهم من يغلب قوة العدل على قوة السلطان فيبيح تحدي قوى الدولة فيما تفرضه من قوانين ظالمة، ويتدرج في ذلك من مجرد العصيان الى الثورة، وهذا ماأخذت به الثورة الفرنسية فيما أعلنته من حقوق الانسان اذ اعتبر أحد الدساتير الناجمة عنها: إن الثورة على الظلم ومقاومته هو من ضمن هذه الحقوق. لكن هذا الحل، وأن يكون منسجماً مع هيمنة فكرة العدل على القانون، إلا أن الاعتراف به

(١٠) ر. كتاب (فلسفة النظام الوضعي/ - دابان- بالفرنسية. وخاصة رقم ٢١٩-٢٣٧- دوغيه- مرجع سابق جزء ٣- رقم ٩٨-١١٠

كحل يخلق الفوضى ويقوض الدولة لاسيما اذا فسر كل واحد من الناس العدل على هواه، ومن هنا يتجه الفقه الحديث الى البحث عن حل داخل نطاق النظم القانونية للوضعية ذاتها فيضع أمله في القضاء- كما أكد على ذلك بعض الفقهاء في أميركا. وينتظر بذلك شل القوانين الظالمة عن طريق رقابته الواسعة على دستوريتها أي البحث في مدى موافقتها للدستور الذي يتضمن عادة كثيراً من القيم العليا ومبادىء العدل وقواعده وحقوق الانسان، أو على الأقل ينتظرون من هذا القضاء الحد من مدى هذه القوانين الظالمة بما يمتلك من حرية واسعة في التفسير وهذا مادرج عليه القضاء الأميركي في قضايا بارزة وبصورة خاصة في مجال حقوق الانسان وأصبحت الأحكام في هذه القضايا من السوابق القضائية لها قوة القانون.

٤- أنماط ومظاهر الظلم القانوني: لابد من الاشارة بدئياً الى أن كثيراً من المجتمعات في العالم قد عرفت أنواعاً من حكم الطغاة المستبدين الذين يمارسون السلطة ويحتقرون القوانين التي تعيق طغيانهم، أو قد يصدرون في أحكامهم استناداً لقوانين يشرعونها على هواهم، وفي هذا الشأن يمكن القول إنّ المفكرين والفقهاء في بحوثهم لأنماط مظاهر الظلم قد ميزوا الأشكال التالية:

أ- القانون- كما قلنا- شديد الارتباط، في الرأي العام، بفكرة العدل، ويشار الى محاكم العدل كرديف لمحاكم القانون، مع أن محاكم القانون تقصر كثيراً في العمل عن الارتقاء الى مستوى المعيار المثالي لمحاكم العدل. ويقع الظلم القانوني عندما يصدر حكم في قضية ما، بشكل يخالف مانص عليه القانون نفسه، هذا مع العلم أن مطابقة أحكام أو نص القانون مع مايعتبر عدلاً جوهرياً هي مسألة أخرى تماماً. ولتلافي مثل هذه الحالة يسلك التشريع في البلدان المتطورة تعدد المراجع القضائية للقضية الواحدة بهدف الحرص على تطبيق القانون، مع ذلك وتبعاً لأوضاع الخصوم المادية وقدرتهم على اتخاذ أوضاع وأساليب متنوعة يبقى المجال مفتوحاً لصدور أحكام

مخالفة للقانون. لاسيما في البلدان التي تختل فيها معايير القيم وتتردى مفاهيم الأخلاق ويسود التسلط. والأخلاق والقيم أمور جوهرية في القانون. وهنا يتصل الأمر بمفهوم السياسة والسلطة والحكم ودوره في حماية القانون وتطبيقه من العبث والظلم. وليس هذا فحسب بل العمل على ازالة غموض القانون الذي يكون سبباً في الانحراف.. اضافة الى لزوم تغيير القوانين البالية التي لم تعد تأتلف مع منطق العصر والتطور والحداثة...

ب- ويتكون الشكل الثاني للظلم، عندما لايطبق القانون بروح النزاهة والاستقامة التي يستلزمها كأن يكون هذا التطبيق مبنياً على المحاباة أو الرشوة أو التسلط.. الخ وفي هذا ظلم من وجهة نظر العدل المطلق والقانون معاً، ويظل الافتقاد الى النزاهة خرقاً لمفهوم العدل الشكلي.

إن اختلاط القيم وتردي الأوضاع والموازين الاجتماعية والاقتصادية أدى ويؤدي الى طرح مسألة تبرير السلوك المنحرف وتحديد المسؤول عنه... وقد أصبح شائعاً ومتداولاً القول بأن فكرة العدالة وتطبيقها اذا كانت تستند في أهم جانب منها على فكرة المساواة، فإن انعدام المساواة بين حياة سدنة العدالة والمسؤولين عن تنفيذ القانون وبين شرائح أخرى من المجتمع، إن لجهة التمتع بخيرات الوطن أو لجهة ضمان الحد الأدنى من وسائل العيش، يبرر لبعض سدنة القانون والمسؤولين عن تنفيذه عدم الالتزام بالاستقامة، وبخاصة لأن التراتبية في القدوة والمجتمع تفرض وجودها وهي المتحكمة في جميع أنواع القواعد.

ج- ثم إن هنالك الشكل الثالث من الظلم القانوني وهو يقع عندما يكون القانون رغم تطبيقه بنزاهة وفقاً لمضمونه ومحتواه، هو بحد ذاته ظالماً وفق أي معيار قانوني قيمي لاختبار جوهر العدالة في القاعدة القانونية.

صحيح أن بعض فلاسفة القانون- هوبز على سبيل المثال- قد رأى أن المعيار الوحيد للعدل هو القانون ذاته، بحيث أن أية قاعدة يضعها القانون يجب كأمر واقع أن تكون عادلة في ذاتها. لكن هذه المقولة لم تصمد للدفاع

عنها، لأنه ليس هنالك سبب معقول يمنعنا من أن تملك السلطة لتقييم جوهر العدل في قاعدة قانونية بقرينة خارجية وإن لم يكن ضرورياً، أن تكون هذه القرينة من حيث سريانها مطلقة وعامة وثابتة.

إن القانون الظالم بهذا المعنى مفهوم جلي الوضوح، فعندما يحجب قانون ما حق التقاضي عن المواطن وعندما يفرض عقوبة لامجال فيها لاعمال مفعول الرحمة أو التخفيف، وعندما يمنع قانون ممارسة حق اخلاء السبيل لمجرد التهمة في حين أن كل قوانين العالم تعتبر الانسان بريء حتى يدان قضائياً وعندما تصادر أو تستملك عقارات انسان دون دفع تعويض عادل عنها وبدون غاية النفع العام. وعندما تفرض ضرائب على انسان تودي بكل دخله وبدون مراعاة لمبادىء المساواة وتكافؤ الفرص وملاحظة التضخم النقدي، وعندما يحرم انسان بموجب قانون من حقه الطبيعي في القول والحركة الخ... فإنه لايمكن اعتبار مثل هذه القوانين عادلة. فتعارض القانون مع سلم القيم الأخلاقية والاجتماعية المتعارف عليها يدفعه بعدم العدل، كذلك فإن مخالفة قانون ما لمبادىء انسانية وحقوق حماها الدستور.. لايمكن وصفه معها بالعادل. وهذه الفكرة يمكن تطبيقها بشكل مناسب ليس على القوانين الفردية التي تجرح قيمنا الانسانية فحسب بل على النظم القانونية كلها التي يمكن شجبها لأنها توجه لمصلحة جماعة خاصة، أو لأنها ذات صفة قمعية شديدة تجاة جماعة أو فئة معينة.

واذا كان هنالك بعض العبارات الشائعة التي يرد تداولها في المجتمع مثل عبارة: الظلم بالسوية عدل في الرعية، فإن مثل هذا القول البالي كغيره من أقوال أخرى مهترئة دخلت في قاموس حياتنا إبان عصور الانحطاط ومازالت تفرض وجودها ومنها القول بالحاجة للمستبد العادل، ولايُعرف كيف يأتلف الاستبداد مع العدل، أو كيف يوصف الظلم بالعدل لمجرد شموله لكل الناس. وهكذا نصل الى التمييز الجوهري نفسه الذي أشرنا اليه من حيث أن قانوناً ما يمكن أن يتحقق فيه العدل الشكلي بتطبيقه بالتساوي

ولكنه في جوهره يكون ظالماً، وبهذا المفهوم الواسع لما يسمى جوهر العدل، نجد أن هنالك فرقاً ضئيلاً بين الخير والعدل، وإن كان باب الخير يظل أوسع بكثير من باب العدل.

فلايكفي اذن أن يتفق نظام قانوني مع خصائص العدل الشكلية حتى ولو طبق بروح من المساواة، ذلك أن القانون يحتاج أيضاً لأن يكون محتواه عادلاً أي متفقاً مع القيم الانسانية الكريمة، لأنه بدون هذه القيم، ترتكب أسوأ أشكال الظلم الجوهري باسم العدل نفسه.

واذا كنا لانستطيع هنا احصاء القوانين الظالمة والاشارة اليها بأسمائها، فإننا جميعاً نشعر بوجود الكثير منها ونشعر بخطرها وماتسببه من ارساء قيم سيئة في المجتمع وبخاصة معاداة المواطنين لها لشعورهم بظلمها، الأمر الذي يدفع بهم للاحتيال والكذب والمواربة في معرض تطبيقها دون سلوك الطريق الصحيح لمجابهتها علانية لأن هذه المجابهة غير متيسرة في ظل قوانين أكثر ظلماً. وفي حالة كهذه يمكن وصف النظام القانوني برمته بالظلم، وفي ذلك مافيه من نتائج خطيرة أقلها اغتراب المواطن وسيادة اللامبالاة وانهيار القيم القومية والوطنية وتبرير الفساد وكل الأدوار الاجتماعية.

إن الدستور وهو في المرتبة العليا من التشريع يفترض فيه أن يعبر عن قيم انسانية مستقاة من حقوق الانسان، ولهذا فإن كل تشريع لايستوحي أحكام هذا الدستور يعتبر في منطق الأشياء ظالماً.. وهنا يرد التساؤل هل يمكن أن يكون الدستور ظالماً؟؟ في هذا يرد القول: إن الدستور قد يكون ظالماً طبقاً لمعايير وقيم انسانية تعارفت عليها المجتمعات وشأنه شأن البلدان التي لايوجد فيها دستور البتة أو يوجد فيها دستور متخلف عن منطق التقدم والعصر.. وتقرير مثل هذا الظلم واستبعاده يبقى ضمن دائرة قيم المجتمعات والسلطات المحتلة له. والأنظمة- ووعي المواطن وتطلعه الى المثل العليا.. وفي هذا يدخل عامل التخيل وعامل التقدم كما يدخل عامل وجود الحاكم العادل المستنير أو المستبد الضيق الأفق والجاهل.

وقد عرفت الشعوب قديماً وحديثاً مثل هذه الأمور في تاريخ تطورها الحضاري.

هـ- ومن الظواهر المتصلة بالظلم القانوني تلك الحالة التي عرفها التاريخ ويستمر تكرارها، وهي أنه كلما طغت القوات الحاكمة ورفعت السلاح في وجه الحرية والحق كانت المحاكم آلة مسخرة بأيديها تفتك بها كيف تشاء وليس بغريب أن المحكمة تملك قوة قضائية يمكن استعمالها في العدل والظلم على السواء، إنها في يد الحكومة العادلة أعظم وسيلة لاقامة العدل والحق وبيد الحكومة الجائرة أفظع آلة للانتقام والجور ومقاومة الحق والاصلاح ويدلنا التاريخ على أن قاعات المحاكم كانت مسارح للفظاعة والظلم بعد ميادين القتال، فكما أريقت الدماء البريئة في ساحات الحروب، حوكمت النفوس الزكية في ساحات المحاكم فقتلت وصلبت والقيت في غياهب السجون.

وليس هنالك عصبة صالحة محبة للحق من الحكماء والعلماء والصالحين إلا ونراها قد وقفت كالجناة والمجرمين في قاعات المحاكم أمام القضاة.. فالمسيح أوقف مع اللصوص في محكمة أجنبية، وسقراط اضطر الى شرب السم لأنه كان أصدق رجل في بلاده وهكذا جاليلو الذي لم يكذب مشاهداته العلمية لأنها كانت جناية في عين القضاة والمحاكم وهكذا يستمر التاريخ البشري بقصصه العجيبة.

٥- **مسألة مقاومة القوانين والأنظمة الجائرة:** أما وقد ذكرنا آنفاً عند وجود مجال واسع للظلم القانوني والقوانين الجائرة فإن المسألة التي ترد الآن هي كيفية وامكانية المقاومة ووجوبها. وهنا بيت القصيد نظراً لما يلمحه كل ملتزم حريص على العدالة وعلى وجود المجتمع السليم من مآس وثغرات تتسع تباعاً والتي قد تصل، اذا لم تلجم ويكبح جماحها، الى هوة فاغرة الاشداق تعصف بالانسان والمجتمع... واذا كانت الثقافة تواصلاً وكان المجتمع الحديث ابن المجتمع القديم وهكذا دواليك، فإن من المفيد ونحن في

مجتمع تقليدي يعيش ماضيه في حاضره ويتحكم بقوة في كل هذا الحاضر، أن نتلمس في تراثنا معالم تحدي الظلم ومقاومته ومدى امكانية الاستهداء بهذا التراث في هذا الخصوص. وعلى سبيل المقارنة ولاعطاء صورة كاملة نشير الى فكرة الحق في مقاومة النظام الجائر بدئياً في الشريعة المسيحية ثم في التراث الاسلامي.

٦- **المقاومة من خلال الشريعة المسيحية**: يردد الناس حتى يومنا هذا مقولة منسوبة للسيد المسيح: «اعطوا مالقيصر لقيصر وما لله لله» ويدللون بذلك على الفصل بين الدين والدنيا حيث يتولى الرسول الجديد مع المؤمنين شؤون دينهم فصلاً عن الدولة القاهرة. وحيث كان المؤمنون بالدين الجديد مستضعفين في الأرض وذلك مخافة الفسق وخشية الانسحاق وقد كان هم المؤمنين الانعزال في كهوف العبادة يقنتون ويتقون ولم تكن تقواهم خشية الله فحسب ولكن أيضاً اتقاء لغضب حاكم يملك الرقاب والعباد من أمثال كاليجولا وكلوديوس ونيرون. ومن أجل ذلك أكد القديس بولس: أن كل سلطة تقوم بارادة الله ومن يقاومها يعد مقاوماً لهذه الارادة. لكنه سرعان ما اشتد ساعد الكنيسة فوجدت تفسيراً لما ذهب اليه بولس، فذهبت الى أن الأمير مكلف بمراعاة القوانين الإلهية، لأنه يتلقى سلطانه من الله فاذا خرج عنها فقد خرج بدوره عن طاعة الله وكان ذلك جوراً تسقط معه طاعته ويحق مقاومته وعزله، وقد استندوا في ذلك أيضاً الى أقوال السيد المسيح نفسه: «لاتحسبوا أني جئت أحمل السلام على الأرض، إنني لم أجيء حاملاً السلام بل السيف» [(١١)] وقوله «مأأخذ بالسيف، بالسيف يؤخذ» [(١٢)]. ويأتي الفقيه (سانت توماس) فيقرر أنه في حالة وقوع الجور من السلطة نتيجة لتجاوز الأمير لحقوقه يسقط عن رعاياه واجب الطاعة بمقاومة سلبية لاتصل الى حد الثورة عليه، أما اذا كان الجور متعلقاً أو مجافياً للقوانين الالهية، فإن

(١١) انجيل متى اصحاح ٨٠ آية ٣٤

(١٢) متى- اصحاح ٢٦ آية ٥٣

المقاومة الايجابية تصبح مشروعة بل لايمنع من الثورة التي تهدف الى اكراه الحكومة على العدول عن سلوكها أو اسقاطها، والشعب اذ يقوم بهذا الواجب، فإنه يكون قد قام بعمل عادل ومشروع، لأن الحكومة المستبدة الطاغية جائرة لأنها لاتعمل للصالح العام وإنما لصالح الحكم وحده. ولأن الصالح العام لاتدعمه العدالة وحدها وإنما يدعمها النظام كذلك. وقد أنكر كثير من البابوات مقاومة الحاكم الظالم اكتفاء بالصلوات والاعتكاف والانعزال والدعوات الى الله، لكن كثيرين من علماء اللاهوت الكاثوليك أقروا المقاومة الدفاعية للظلم سلبية كانت أم ايجابية وذلك عند الضرورة اذا توافرت شروطها بأن تكون نزعة الحكومة القائمة ضارة بالصالح العام، أو كان في مجرد وجودها هدر للقيم التي يقوم عليها النظام الاجتماعي (١٣).

واذا كان بعض المصلحين الدينيين كمارتن لوثر وكلفن قد أنكروا حق المقاومة الزمنية، رغم أنهم كانوا يمثلون ثورة على القيم الدينية السائدة في عصرهم، إلا أن خلفهم لم يقتصروا على الاصلاح الديني وحده ولكنهم تعرضوا بصدق للاصلاح الدنيوي بأن حضوا الناس على مقاومة الظلم والطغيان والثورة على الجور والقهر طلباً للعدالة وتقديساً لها. وفي هذا يقول فرانسوا سواريز عام ١٦١٣ في مؤلفه الدفاع عن العقيدة: «إن السلطة العامة إنما خلقت للصالح العام فاذا تخلت عن هدفها تخلى عنها التأييد الشعبي، ومن ثم فليس الأمر مقصوراً على أن يتولى الفرد مقاومة السلطان الضال وإنما الأمر أخطر من ذلك لأن الهيئة السياسية هي التي تنحل من تلقاء نفسها اذا ماذهبت السلطة العامة الى العمل على تحقيق هدف آخر غير صالح الشعب «وماالثورة في هذه الحالة إلا مجرد عودة الى الحالة الاجتماعية السابقة على قيام السلطة العامة» (١٤). وبمثل هذا يؤكد الفقيه البروتستني

(١٣) انظر مقال فريد عبد الكريم في مجلة فكر عدد ٣ لعام ٩٨٣ ص ٧٠ (حق مقاومة السلطة الجائرة في المسيحية والاسلام).

(١٤) المرجع السابق ص ٧١

/ بيريه جريه/ في رسائله الدينية الصادرة عام ١٦٨٩ على أن: «سلامة الشعب وصيانته هما هدف الميثاق المبرم بينه وبين الأمير ودستور الجماعة ومن ثم فإن الجميع مكلف بطاعة السلطان فيما يحقق هذا الهدف، وفي حدود الدستور فاذا هو تعدى هذه الحدود، فلاطاعة له على أحد وجازت مقاومته، فالأوامر التي تهدف لاسعاد الشعب وحدها تستحق الطاعة وأما ماعداها فالثورة عليها مشروعة، لأن الأمير لايملك الخروج على القوانين الطبيعية والالهية».

وبذلك تكون الشريعة المسيحية قد بدأت أولاً بانكار حق المقاومة، ثم انتهت بالانتصار له، ووصفت معايره وأساليبه ولكنها في الأغلب الأعم لم تنكره، وإن كانت قد تنكرت له في بعض العصور، لظروف سياسية باطشة باغية، فإن هذه الظروف لم تستطع أن تطمس فجره الذي قام الفلاسفة والمفكرون والفقهاء على ضوئه ببناء فكري متسق ومتكامل ومتنامي حول أصل هذا الحق وجذوره ومداه [(١٥)] وبذلك تخلصت أوروبا من عصور الظلام حيث كان الحكم والسلطة في أيدي رجال الدين والرهبان، حتى مفاتيح دخول الجنة بأيديهم وكانوا يحكمون على أي معارض لهم بالحرق حياً أو بوضعه على الخوازيق. وكل ذلك كان يتم باسم الدين والكنيسة والمسيح.

٧- المقاومة في الشريعة والفقه الاسلامي: حدث للفظ الشريعة في العقل الاسلامي تعديل عدة مرات. فقد بدأ استعماله على معناه الأصلي: منهج الله أو سبيل الله الخ. ثم اتسع المعنى ليشمل القواعد القانونية (التشريعية) الواردة في القرآن الكريم. ثم امتد ليضم هذه القواعد والقواعد المماثلة التي وردت في الأحاديث النبوية. ثم تغير المعنى ليشمل الشروح والتفسيرات والاجتهادات والآراء والفتاوى والأحكام التي صدرت لايضاح هذه القواعد أو القياس عليها أو الاستنتاج منها أو تطبيقها، أي الفقه. وفي الوقت الحالي، ومنذ زمن بعيد فإن لفظ الشريعة يقصد به في الاستعمال

---

(١٥) ذات المرجع ص ٧٣.

الدارج معناه الاصطلاحي الذي يشير الى الفقه الاسلامي أو الى النظام التاريخي للاسلام (١٦) .

ومن الرجوع الى الشريعة الاسلامية في أي معنى أخذته نتبين أن الكلام لايرد حول قانون عادل أو ظالم ، لأن الشريعة لاتخضع الى مثل هذا المعيار فهي قمة العدل المقدس ولذلك فإن البحث ينصب على الاجراءات والممارسات الظالمة التي يمارسها أولو الأمر وفي هذا النطاق تطالعنا نصوص كثيرة في القرآن الكريم وفي الحديث تؤكد على حق المواطن بمقاومة الظلم ، كما أن هنالك كثيراً من التفسيرات والآراء الفقهية التي لاتنسجم مع هذه النصوص وتعتمد تفسيرات مختلقة وتدعو الى الطاعة الذليلة والضعة والاستهانة الأمر الذي لاينسجم مع النصوص الأولى وسلوك الرسول والصحابة الأجلاء ، ولهذا اتهمت الآراء والأحاديث المناقضة لحق المقاومة بأنها موضوعة ، أي مختلفة ولاغرو في ذلك فإن عوامل السياسة وتنطع رواة لاوازع لديهم من ايمان أو ضمير ومن سوف يسمون فقهاء السلاطين ، لرواية الحديث - كما يذكر التاريخ - ترجح اعتبار مثل هذه الأحاديث مختلقة .

وكعينة من النصوص الشرعية الاسلامية التي تؤيد حق المقاومة نورد بعض الآيات القرآنية والأحاديث النبوية ففي سورة النحل (آية ٩) يقول القرآن الكريم : إن الله يأمر بالعدل والاحسان . وايتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي ، يعظكم لعلكم تذكرون» وجاء في سورة النساء آية ٥٩ «الذين اذا مكناهم في الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ، ونهوا عن المنكر ، ولله عاقبة الأمور» . وأمر القرآن بالطاعة فجاء في الآية / ٥٩/ من سورة النساء : «ياأيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم ، فإن تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول أن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلاً» . وجاء في الحديث المعتبر شرحاً للقرآن أحاديث عديدة تدعو الى المقاومة ، من ذلك

(١٦) الاسلام السياسي . تأليف محمد سعيد العشماوي - ص ١٧٨ ط٢ - دارسينا ١٩٨٩ .

على سبيل المثال: «على المرء المسلم السمع والطاعة فيما أحب وكره إلا أن يؤمر بمعصية فلاسمع ولاطاعة» و«إن الطاعة فقط لاتكون إلا في المعروف» وجاء: «من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وهذا أضعف الايمان» وجاء: «سيد الشهداء حمزة، ورجل قام الى امام جائر فأمره فنهاه فقتله وجاء: «لايكن أحدكم إمعة يقول أنا مع الناس إن أحسن الناس أحسنت وإن أساؤا أسأت، ولكن وطنوا أنفسكم إن أحسن الناس أن تحسنوا وإن أساؤوا أن تتجنبوا الاساءة» وجاء: «مامن قوم يعمل فيهم بالمعاصي، ثم يقدرون على أن يغيروا، ثم لايغيرون إلا يوشك الله أن يعمهم بعقابه». ومن النصوص المعارضة لهذا الاتجاه الحديث الذي رواه حذيفة بن اليمان: قال رسول الله: «يكون بعدي أئمة لايهتدون بهديي ولايستنون بسنتي، قلت كيف أصنع أن أدركت ذلك وقال: تسمع وتطيع للأمير، وإن ضرب ظهرك وأخذ مالك»، والحديث الذي رواه الحسن البصري: «لاتسبوا الولاة فإنهم إن أحسنوا كان لهم الأجر وعليكم الشكر، وإن أساؤوا فعليهم الوزر وعليكم الصبر، وإنما هم نقمة ينتقم الله بهم من يشأ فلاتستقبلوا نقمة الله بالحمية والغضب واستقبلوها بالاستكانة والتضرع». وفي تفسير النصوص ونتيجة الخلافات السياسية انقسمت آراء الفقهاء والمفسرين فرأى بعضهم وجوب الطاعة للأمير سواء كان براً أو فاجراً أهلاً للأمانة أو غير أهل عادلاً في حكمه أو ظالماً إلا أن يمرق من الدين جهاراً أو يترك الصلاة. لكن البعض الآخر من الآراء أن الطاعة في المعروف ولاطاعة لمخلوق في معصية الخالق. ومنذ البدء اختلف الخلفاء والولاة والفقهاء في تفسير النصوص وكلمة عثمان بن عفان عندما رد على أحد منتقديه الذي ذكره بعدالة عمر بن الخطاب في توزيع الفيء فقال مامعناه إن عمر كان يجتهد في تقربه الى الله بحرمان ذوي قرباه أما أنا فأتقرب اليه باعطائهم. ولم يمر زمن طويل بين قول أول خليفة، أبو بكر: أيها الناس إني وليت عليكم ولست بخيركم فإن أحسنت فأعينوني وإن أسأت فقوموني،

اطيعوني ماأطعت الله فيكم فإن عصيت الله ورسوله فلاطاعة لي عليكم» وبين قول الخليفة عبد الملك بن مروان: والله لايأمرني أحد بطاعة الله إلا قطعت رأسه. واذا كان الخليفة الراشدي الأول والثاني قد عبرا بوضوح عن تخويل الأفراد حق مقاومة الحاكم الجائر بشتى وسائل المقاومة ودرجاتها، سلبية وايجابية، بالنصح والنقد والقهر، بما في ذلك قتل الجائر المصر على جوره وكل ذلك من خلال تفسيرهما لنصوص الشريعة فإن جل من أتى بعدهم من حكام، حتى يومناهذا، ممن يحكمون باسم الاسلام، كان يدعو الى الموقف الذليل من الطاعة وهو مانادى به الفقه السائد وطبقه الفقهاء عملياً حتى قال بعضهم معبراً عما كان سائداً في زمانه «اذا جعلك السلطان عبداً فاجعله رباً» وإن كان الأمر لايخلو من بعض الآراء التي فندت آراء من ذهب الى الاستخذاء والصبر بالحجة القرآنية الدامغة وهو مافعله على سبيل المثال، الإمام ابن حزم الظاهري المتوفى ٤٥٦هـ في كتابه (الفصل في الملل والأهواء، والنحل» عندما قال: «إن الأحاديث التي تدعو الى المسالمة والصبر، قد نسخت بالأخرى التي تدعو الى الخروج، وحمل السلاح ضد الخليفة الذي صار مستحقاً للعزل بسبب تصرفاته لأن تلك التي فيها النهي عن القتال موافقة لمعهود الأصل، ولما كانت عليه الحال في أول الاسلام بلاشك» (١٦).

وقد علق على هذا الرأي أحد أعلام أساتذة الشريعة في مصر (١٧) في عصرنا هذا بقوله: «لعل الحق بعد ذلك أن نقرر أن هذا الرأي الذي جلاه ابن حزم، ودلل عليه على ذلك النحو هو الرأي الصحيح في هذه المشكلة التي تتعلق بكيان الأمة وكرامتها وتدبير أمورها على ماينبغي ويرضاه الله ورسوله فما كان لأمة وصفها الله بقوله: «كنتم خير أمة اخرجت للناس، تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر، وتؤمنون بالله». «أمة جعلها الله ميزان الحق،

---

(١٦) ر. (الفصل في الملل) للامام ابن حزم ج ٤ ص ١٧٣-١٧٤.

(١٧) ر. نظام الحكم في الاسلام- د. محمد يوسف موسى ط ١٩٦٤ ص١٠٥.

وأقامها مقام الامامة والتوجيه للناس جميعاً، نقول ما كان لأمة هذا شأنها، أن تقبل الدونية في أمورها وأن تقف ساكنة أمام من يسوفها الخسف، وتخالف عن أمر الله ورسوله من خليفة أو حاكم، وهي قادرة على عزله واستبدال غيره به».

وهكذا فإن قضية مقاومة الجور في التاريخ الاسلامي كانت دائماً في رأي بعض الفقهاء وهم قلة، حقاً للمواطن وواجباً عليه عبر عنه قديماً سعيد بن المسيب التابعي الكبير الذي كان يقول على رؤوس الاشهاد منتقداً ولاة زمنه: «يجيعون الناس ويشبعون الكلاب» وعبر عنه سفيان الثوري عندما قال صراحة للخليفة العباسي المنصور: «اتق الله فقد ملأت الأرض ظلماً وجوراً».

ولكن قضية المقاومة هذه لم يكتب لها الدوام الى أن وصل الحال في القرن العشرين، ببعض من طالبوا بتكفير المجتمع وبتطبق الشريعة فوراً، أمثال أبو الأعلى المودودي في كتابه (نظرية الاسلام والسياسة) وسيد قطب في كتابه (معالم في الطريق)، وغيرهم كثيرون، الى رفض الديمقراطية وتجريد الشعب من كل حق في التشريع وفي هذا يقول المودودي: «إن الله تعالى نزع جميع سلطات الأمر والتشريع من أيدي البشر لأن ذلك مختص بالله وحده. ولما كانت الديمقراطية السلطة فيها للشعب جميعاً فلايصح اطلاق كلمة الديمقراطية على نظام الدولة الاسلامية بل أصدق منها تعبيراً كلمة الحكومة الالهية أو الثيوقراطية». والحكومة الثيوقراطية أو الدينية هي ماعرفته أوروبا في عصور الظلام حيث كان الحكم والسلطة في أيدي رجال الدين والرهبان ويحميها محاكم التفتيش السيئة السمعة في تاريخها. هذا ويلاحظ من مجمل كتابات الأصوليين في هذا العصر المدى الواسع من هالة التقديس والعصمة التي يضفيها أغلب هذه الجماعات على شخص الخليفة الذي يقترحونه، فهو حاكم مدى الحياة، وليست له مدة محددة وهو غير قابل للعزل اذا أهمل أو أخطأ أو ظلم وأن المبرر الوحيد لعزله هو الكفر البواح، أي أن يبوح نفسه بالكفر ويقر على نفسه به وهو أمر مستحيل

الحدوث في عصرنا . ويقول أصحاب هذا الرأي أن الخليفة اذا انحرف فعلى الرعية أو مجلس الشورى الذي يمثلهم أن ينصحوه وينبهوه الى خطأه ، فاذا رفض النصيحة ولم يعدل عن ظلمه أو خطئه فليس لهم حق عزله أو اجباره على الاستقالة ، وهم يستشهدون بالحديث النبوي الذي يقول : «سيكون امراء تعرفون وتنكرون ، فمن عرف بريء ومن أنكر سلم ، ولكن من رضي تابع» قالوا أفلاتقاتلهم ؟ قال : «لاماصلوا» (رواه مسلم) . فهم يفسرون هذا الحديث بأنه أمر الى الأمة الاسلامية بالرضى بالأمر الواقع وعدم عزل الحاكم اذا استبد أو ظلم طالما كان يقيم الصلاة» . ومع وجود أحاديث معارضة أشرنا لبعضها يستمر المتعصبون في القرن العشرين على انتقاء مايخدم موقفهم .

٨- حق المقاومة في الفكر السياسي : يذهب الرأي الغالب لدى الفلاسفة والمفكرين السياسيين في تكييف العلاقة بين الحاكم والمحكوم الى تصور وجود عقد بين الطرفين ، نشأ عندما اتفق الناس في وقت ما سعياً وراء السعادة والسلام والعدل على الخروج من حالة الطبيعة ، الى الحياة في جماعة سياسية ، فأبرموا عقداً اتفقوا فيه على خلق سلطة تعلو ارادتهم نازلين لها عن شطر من سلطاتهم الطبيعية وحقوقهم القديمة ، في نظير أن تصان ماكانوا محتفظين به من هذه الحقوق . . أما اذا تنكر الأمراء للشعوب وطرأ مايبطل العقد أو الاخلال بشروطه فإنه يتمخض عن ذلك واجب الثورة على الأمير لأن الشعب لم يفوضه السيادة تفويضاً مطلقاً وإنما تفويضاً كان مقروناً بشرط فاسخ . ومع هذا وجد من فلاسفة القانون العام أمثال (هوبز ١٥٨٨-١٦٧٩) ممن لم يعترف للفرد بحق مقاومة السلطة العامة ويرى ضرورة اذعان الأفراد لأوامر تلك السلطة العامة المركزة في يد الأمير ، وإن كان أجاز في حالات استثنائية حق المقاومة . وقد وقفت مدرسة القانون الطبيعي من حق مقاومة السلطة العامة بالقوة والتمرد موقف المعارضة ، فكتاب هذه المدرسة ليسوا من أنصار هذا الحق ولايسمحون به إلابتحفظ كما ذهب أحد كتاب تلك المدرسة وهو ليبنتز / ١٦٤٦-١٧١٦/ الى محاولة التوفيق بين السلطة

وحقوق الأفراد وذلك بإيهام الحاكم بأن للأفراد حق المقاومة حتى يتحفظ ويحتاط في استخدام السلطة فلايتعسف فيها حتى لايثير حفيظة الأفراد عليه. وهو ينتهي الى الاعتقاد بأن اطاعة السلطة العامة أمر واجب على الأفراد بصفة دائمة. وفي الواقع أن تطور فكرة المقاومة في الغرب لم يكن على وتيرة واحدة فمنذ القرن السادس عشر شرح جون لوك نظريته عما أسماه مبدأ الحق الخفي للثورات حيث سلم بالحق بالثورة ضد السلطة التنفيذية وضد السلطة التشريعية بسبب مساوىء الحكم والتشريع وقد دافع عن حق الشعب بالعصيان وقد أدت هذه النظريات التي تبناها فلاسفة القرن الثامن عشر في أوروبا الى اندلاع الثورة الفرنسية على الملكية بسبب مساوىء الحكم وكان أول عمل للجمعية التأسيسية وضع واقرار اعلان حقوق الانسان والمواطن وقد تضمن نصاً واضحاً بحق مقاومة الاضطهاد (مادة ٢) ولكن هذه النصوص لم ترد في كل الدساتير التالية وإنما وردت في دستور ١٧٩٣ الذي نص على أن الحكومة عندما تعتدي على حقوق الشعب فالثورة لكل الشعب أو لفئة منه هي أقدس الحقوق والزم الواجبات وقبل ذلك ورد في وثيقة الاستقلال التي وضعها الثائرون الأميركان عام ١٧٧٦، أن الحكومة اذا هي عطلت حقوق الانسان في المساواة والحرية وانتفاء السعادة يمكن للشعب أن يثور عليها ويقلبها ويضع مكانها هيئة تعيد نظام العدل والحرية وقال ابراهام لنكولن سنة ١٨٦١ أن البلاد الأميركية هي ملك للشعب واذا ضاق هذا الشعب بأخطاء الحكومة القائمة فله أن يستعمل حقه الدستوري في تعديلها أو حقه الثوري في هدمها.

وقد استقر الاعتراف بحق المقاومة في فقه القانون العام فيقول العميد هوريو: إن حق المقاومة ليس إلا استدعاء لحق قديم في الحرية، يعود ليؤكد حق المواطنين في الدفاع الشرعي ضد سوء استخدام السلطة» ويقول العميد جني: «إن حق المقاومة هو الضمان الأعلى للعدالة وسيادة القانون». ويقول لي فور «إن المقاومة هي ممارسة لحق مراقبة السلطة المعترف به من

المحكومين». ويذهب الفقيه الألماني اهرنج الى حد جعل المقاومة هي النظرية الأصلية للقانون كله فيقول: «إن القانون ليس هو المبدأ الأسمى الذي يحكم العالم، إنه ليس غاية في ذاته، بل هو وسيلة لتحقيق غاية. إن الحياة فوق القانون، وعندما يصبح المجتمع في موقف الخيار بين احترام القانون والحفاظ على الوجود، فلامحل للتردد، وعلى القوة أن تضحي بالقانون لتنقذ الأمة». ويذهب العميد دوغيه في كتابه (أصول القانون الدستوري) الى: «أن حق الثورة ماهو إلا نتيجة منطقية بخضوع الحكام للقانون، إن كل اجراء يتخذه الحكام مخالف للقانون يخول للمحكومين سلطة قلب الحكومة بالاكراه، وهم اذ يحاولون ذلك يهدفون الى اعادة سيادة القانون وسموه».

٩- حق المقاومة بين النظرية والممارسة: توجد في دولة القانون، كما ذكرنا وكما سوف نشير لاحقاً، ضمانات للحرية الفردية كما توجد جزاءات مقررة لحمايتها وهي جزاءات منظمة مقررة بنصوص قانونية تتولى السلطة القضائية توقيعها. بيد أن هذه الضمانات مهما بلغت من الدقة والإحكام قد تبدو أحياناً قاصرة عن تحقيق الغرض المنشود منها وهو حماية الحرية الفردية للمواطن وضمان حقوقه والزام الحكومة باحترامها. اذ قد تسوء نية الحكام ويتبعون سياسة تؤدي الى مخالفة القوانين ولايهدفون في تصرفاتهم سوى تحقيق مصالحهم الخاصة. ومادامت الدولة هي التي تشرع القوانين فقد تغير وتبدل فيها كما تشاء وكرس حكماً للقانون لاتريد من ورائه إلا تحقيق مصالح الحاكمين ولاتقيم وزناً كبيراً للشعب، بل كثيراً ماتستولي زمرة من الأشرار على مقاليد السلطة بالقوة وتتخذ اجراءات ارهابية لتعطيل الحريات العامة وتوقيف الأشخاص دون محاكمة وخلافاً للقوانين التي كان معمولاً بها حتى تاريخ تسلمها السلطة ولاتراعي حق الدفاع المعطى للمتهمين وتنزل الظالم بالناس وتزج بهم في السجون دون سبب مشروع يقبل به الوجدان والعقل وتصادر أموال بعضهم ليس في سبيل المصلحة العامة بل لتسليمها الى أخصائها لينتفعوا بها. وازاء مثل هذه الحالة يصبح هدف الأفراد في مجموعهم

تغيير هذا الوضع ولكنهم يجدون أنفسهم مجردين من الوسائل المنظمة المقررة سلفاً لامكانية التغيير. وفي مثل هذا الوضع الشاذ وأمام هذه الاعتبارات يجوز أدبياً وبمقتضى الحق الطبيعي للمواطنين أن يسعوا الى قلب النظام القائم وذلك كي يعيدوا للبلاد نظامها الشرعي ويضعوا حداً للعذابات التي ينزلها الحكام الظالمون بأفراد الشعب. وقد سجل التاريخ في عصور مختلفة ثورات قامت للمحافظة على القانون بمعناه الصحيح وذلك لعجز الوسائل المقررة لحمايته. وقد كان لثورات الشعوب أو بعضها على حكومات الظلم والعدوان مبررها الأدبي فلايلام الثائرون بل يتجه اليهم عطف وتقدير محبي العدالة والحرية. وهم اذا فازوا ببغيتهم واسقطوا حكومة الطغيان لايجدون من يناقشهم الحساب بل قد يعتبرهم الشعب ابطالاً وطنيين ولكن اذا فشلوا في محاولتهم فلن يمكنهم الاحتماء دفاعاً عن أنفسهم وراء الحق المقرر فكرياً أو دستورياً بحق الشعب في مقاومة الطغيان اذ لاشك بأن محاكم السلطة التي تغلبت وأخمدت ثورتهم ستقضي عليهم بالحكم واحكامها بموجب ظاهر القانون الوضعي تعتبر صحيحة وذلك لأن مامن سلطة تعتبر نفسها طاغية ولأنه لاينتظر من المحاكم عادة أن تقضي بمشروعية الثورة بعد اخمادها وأمامها نصوص وضعية تقول بمجازاة من تسول له نفسه شق عصا الطاعة على السلطة مهما عمر فسادها وطغيانها. وفي هذا الصدد لايمكن اعتماد الرأي العام للقول بأن نظاماً معنياً جائراً اذ كثيراً مايخطىء الرأي العام في تقديره للأمور وقد حصل في التاريخ أن قوانين واجراءات أوحت بها مثل الانسانية كانت هدف انتقاد من الرأي العام كما حصل في الولايات المتحدة عندما ألغت الرق فقد بقيت لفترة طويلة بعد العمل بها عرضة لانتقاد الرأي العام.

ولايغرب عن البال أن اللجوء الى الثورة هو السهم الأخير الذي لايسوغ استعماله إلا اذا نفدت جميع الوسائل الأخرى لحمل السلطة على الاقلاع عن سياستها الطاغية. هذا ويلاحظ من تجارب التاريخ أن الأساليب والطرق التي اعتمدت في مقاومة الطغيان إنما تندرج في فئات ثلاث هي:

١ – المقاومة السلبية وذلك باللجوء الى العصيان المدني والاحجام عن دفع الضرائب الى الحكومة الجائرة.

٢ – المقاومة الدفاعية، وتتضمن اللجوء الى القوة لمنع تنفيذ كل عمل يقوم به رجال النظام.

٣ – المقاومة الايجابية وتكون عندما يهاجم الانسان وحده أو مع الآخرين الحكومة القائمة بجميع الأساليب سواء أكانت مشروعة أو غير مشروعة لحملها على ابطال القوانين الجائرة.

وطبيعي أن مثل هذه الأفكار والمبادىء إنما ظهرت وتظهر في عهد الحكومات الاستبدادية. وهي الطريقة الوحيدة التي يمكن للشعب أن يلجأ اليها لاظهار استيائه. أما في الأنظمة الديمقراطية فالمفروض أن القوانين تسن من قبل نواب الشعب وعلى ذلك ففي ظل النظام الديمقراطي تختلف طرق مقاومة الجور بدءاً من الطعن بدستورية القوانين مروراً بانتقادها علناً في وسائل الاعلام وتقديم الاحتجاجات والقيام بالمظاهرات وانتهاء بانتظار عملية التصويت الدورية لاختيار ممثلي الشعب، وكل هذا من مميزات الأنظمة الديمقراطية التي توجد فيها دساتير محترمة تكفل للمواطن ممارسة هذه الحقوق بحرية، ضمن دولة القانون التي أصبحت مفهوماً حديثاً للدولة ويعني وضعاً ينشأ عن تطبيق قواعد ومبادىء القانون العام تطبيقاً سليماً بفروعه الثلاثة: القانون الدستوري والقانون الاداري والقانون الدولي العام كما أشرنا اليها في مطلع هذا البحث.

١٠ – حق المقاومة بالطرق القانونية النافذة والسليمة: لامناص من تمتع الحكام بالقوة التي لاغنى عنها لاستقرار الأمن في الداخل والمحافظة على الدولة في الخارج، كما أن العدالة لاقيمة لها اذا لم تحمها القوة اذا حدث اعتداء أو محاولة اعتداء عليها، واذا كان عنصر الاكراه الذي تتمتع به الدولة غالباً مايكون ضرورياً ليؤكد سطوة القانون وسيادته وحماية الأمن في العلاقات الاجتماعية فإن هنالك خطراً يبدو من جراء ظاهرة القوة وعنصر الاكراه طالما أن كل مالك للقوة قد يسيء استعمالها ومن هنا تلمس الانسان

منذ القديم الوسائل للتوفيق بين القوة والعدل، ولحماية انسانية وحرية الانسان، وبهذا ظهرت الأهمية القصوى لدور القضاء الذي بواسطته يمكن رقابة استعمال القوة لخدمة القانون.

واذا كان من الملحوظ أن المجتمع الدولي لايزال بدائياً من ناحية التطور القانوني ولم توجد فيه سلطة تنفيذية فوق الدول كما لاتوجد فيه سلطة قضائية عليا تؤكد على سيادة القانون الدولي الأمر الذي أبقى المجال لسيادة القوة وبهذا استمرت الحروب لأغراض استعمارية واستبدادية، فان القانون الداخلي في الدول الحديثة قد تجاوز زمن استخدام الأفراد للقوة لأخذ حقوقهم وأصبح استخدام القوة اللازمة لتنفيذ ما يعتقد حقاً يعود الى السلطة العامة، وبهذا حدث تغيير فيمن يحق له استعمال القوة حيث انتقل هذا الحق من الأفراد الى الدولة، ويترتب على ذلك أن الحكام الاداريين (وهم بشر يمثلون الدولة) قد يسيئون استعمال القوة. وقد يكون الخطر في هذه الحالة أشد لأن سلطة الدولة واسعة وقوتها ضخمة ويكون الفرد اعزل في مواجهتها، ومن هنا كان سعي الفكر المتنور لايجاد حل يوفق بين عناصر متعارضة هي السلطة، والحرية، القوة والقانون وهذا مايجري التعبير عنه حالياً بما يسمى دولة القانون. هذه الدولة التي يقوم فيها نظام الحكم على قواعد دستورية ملزمة تنص صراحة على تساوي المواطنين أمام القانون لاتمييز بينهم بسبب الجنس أو اللغةأو العقيدة الدينية، وتستمد القوانين التي تشرعها الدولة من هذ المبادىء بحيث يتساوى الجميع في الخضوع لهذه القوانين ولايستطيع الأقوياء خرقها وبذلك يستقر النظام العام وتزول الفوضى ولايعاني أحد من ظلم القانون أو يخشى من فساد تطبيقه كما كان قال فيلسوف يوناني قديم بأن القانون سيف في يد الأقوياء تحنى له رؤوس الضعفاء، فهو لايطبق إلا حين يكون المطلوب مجازاة الضعفاء، فاذا كان في تطبيقه مساس بامتيازات الأقوياء أهمل وازدري وعومل معاملة ابن الجارية. . أو كما عبر بصيغة أخرى / نيتشه/ عندما وصف القانون بأنه كبيت العنكبوت تعلق به الحشرات الضعيفة أما القوية فتخترقه وتسير لامبالية.

إنه مع تقدم الشعوب وتقربها من مبادىء سيادة القانون لاتزال هنالك بلدان كثيرة وبخاصة مايعرف منها بالبلدان المتخلفة، تعاني من الاضطهاد والظلم القانوني، بل الظلم بانتهاك مايوجد من نصوص قد تكون متطورة حديثة. وبمقدار ماتتوصل الشعوب الى الرقي الحضاري بمقدار ماتتمكن من اقامة مؤسسات تكفل للانسان بصفته خلية في المجتمع حقه في الحياة والكرامة والحرية، وقد يمكن أيضاً عكس العبارة بحيث يصح القول إنه بمقدار ماتمكنت الدول والمجتمعات من اقامة مؤسسات تكفل للانسان الحق والكرامة بمقدا ماترتقي في سلم الحضارة.

إن نظرة تلقى- في عصرنا- على نظم الغرب أو الشرق وفي كل العالم الذي أصبح بفضل وسائل الاتصال الحديثة قرية صغيرة، تظهر أن هاجس البشرية الحديث أصبح حقوق الانسان والديمقراطية. وجميع نظم الحكم الحالية في مختلف دول العالم تؤكد على لزوم احترام الدولة وهيئاتها لحقوق الانسان وكفالة هذه الحقوق بالطرق القانونية السليمة البعيدة عن التحكم والانحراف والطغيان. حتى ولو كانت هذه الدولة أو تلك النظم تمارس أنواع الظلم والطغيان عملياً.

رغم اغراءات الطغيان في بعض الدول المتخلفة التي توصل بعض حكامها الى ممارسة الدكتاتورية بأبشع صورها، لم يستطيعوا التنكر نظرياً لحقوق الانسان، وهم وإن كانوا في مثل هذه الظروف يستعلمون الكلمات بدون أية علاقة بمعانيها وبحيث تمتدح الطاعة العمياء وكأنها الحرية، أو تمجد الوحدة المفروضة بالاكراه وكأنها تحقيق للديمقراطية.. لكن كل هذا التضليل لايحجب الحقائق عن الشعوب ولايضفي على الانتهازيين والمنافقين صفات الوطنية والديمقراطية ولاينجحون إلا في كبت وتقييد العقل الاجتماعي لفترة معينة، لأن الشعب الجاثي على ركبتيه والذي وإن كان لايمكنه أن يفكر وهو في مثل هذه الحالة، يمهل و لايهمل، وأحداث التاريخ القريبة والبعيدة تؤكد على هذا بأبلغ وأوضح تعبير، كما تؤكد على أن دولة القانون هي وحدها المؤهلة للبقاء.

إن كل تدبير حكومي أو اداري لابد أن يثير حفائظ من يعنيهم، حتى ولو بدا عادلاً، لأن الانسان أسير ضعفه ونزواته. واذا أعطي للاحقاد والنزوات حق الانتقاض والتمرد تصبح البلاد مسرحاً للفوضى ونهبا لدعاتها. ومن هنا تعمد دولة القانون الحديثة الى وضع ضمانات للحرية الفردية وجزاءات مقررة لحمايتها وهي جزاءات منظمة ومقررة بنصوص قانونية آمرة تتولى السلطة القضائية توقيعها عندما تخالف الدولة القانون وتخرج عن الحدود المرسومة لها، وقد تتولى الادارة بنفسها تصحيح الأخطاء التي وقعت فيها، أما ما لايمكن تفسيره ولاعلاجه فهو أن يأتي خرق القوانين والأنظمة من المستويات السياسية التي تستصدر القانون وتراقب تطبيقه في وقت يفترض فيه أن تدرك أهمية تحقيق الاستقرار والحفاظ على النظام العام برضى المواطن وتلبية مصالحه وفي وقت يعرف فيه الجميع أن الدولة التي لاتحترم قوانينها لايحترمها في العالم أحد.

١١ – دور القضاء ورسالته في المجتمع الحديث: إن الحلول السلمية لمشاكل الجور والظلم اللذين هما من أكبر العوامل في تعريض البلدان والدول لخطر الزوال، ألقيت، في المجتمعات الحديثة، على عاتق القضاء بالدرجة الأولى، هذا القضاء الذي اعتبره بعض الفقهاء أكثر من مطبق للقانون، بل صانع للقانون، لأن ظلم القانون مهما كان عاتياً يمكن عن طريق القضاء العادل المتفهم لمنطق الحياة والمتحرر من رواسب التخلف أن يصلح عيوب القانون وظلمه وذلك عن طريق تفسيره للنصوص بمنطق العدالة والتقدم والانسانية.

من هنا أدركت الشعوب المتحضرة كافة أن القضاء لايستطيع أن يؤدي رسالته كحكم ولايمكن لهذه الرسالة أن تحقق أغراضها في تأمين الاستقرار وتجنيب البلاد الهزات التي تنشأ عن مساوىء الحكم وضغوطه أو عن سوء العمل الاداري، إلا اذا توفرت له شروط الاستقلال والقوة والصلاح والولاية العامة على جميع الخلافات بما فيها المنازعات التي تنشأ عن الانتخابات وعن دستورية القوانين.

وعلى ذلك كانت أنظمة البلدان المتطورة وكانت دساتيرها الحديثة تشدد على أمور أساسية تخص القضاء دون غيره فاستقلال السلطة القضائية واقامة الضمان الفعلي له هو الوسيلة الأولى لتمكين المواطن من الشعور بالعدل والانتماء للوطن، وفي كل دساتير العالم المتقدم توجد نصوص خاصة تؤكد على استقلال القضاء وقد أفاض الفقهاء والباحثون في مدى هذا الاستقلال وفي واجب السلطتين التشريعية والتنفيذية حياله، وفي الخطر الذي يهدد البلاد بالزوال عندما يصبح القضاء أداة إرهاب وقمع بيد الحاكم بدلاً من أن يكون مؤسسة عدل للجميع. وقد عانت كثير من البلدان المتخلفة التي يمارس فيها الحكم بصورة استبدادية، من عبث هذه السلطات بالقضاء وإقامتها لأنظمة قضائية استثنائية تتوجه بارادة أجهزة الدولة الاستبدادية ولاتحمل من القضاء إلا اسمه بينما هي في الواقع أجهزة قمع وتذليل ضد من تسول له نفسه التفكير في مقاومة الجور والظلم والفساد. ومن هنا فإن القضاء العادل المطلوب في نظام ديمقراطي، كأسمى وسيلة للمقاومة، لابد أن يتمتع بالاستقلالية والحصانة.

ويتأتى الاستقلال من صفة القضاء غير السياسية لأن الصفة السياسية للقضاء تتنافى مع رسالته كحكم لفض المنازعات بين المتخاصمين وتجعله خاضعاً للميول السياسية خاصة وأن النظام الديمقراطي يعني التعددية السياسية ولذلك يجري التشديد في هذا النظام على امكانية تحييد القضاء وتعزيز استقلاليته وبهذا يعتبر في النظام الديمقراطي سلطة سيادة يستمدها من سيادة الأمة. والقضية هي قضية مفوضة delegnés ويصدر أحكامه فيها باسم الشعب لا باسم رئيس الدولة ولاباسم الحكومة.

وكون القضاء مستقلاً -وتلك أهم ميزاته- فإنه لايرتبط بممثل السلطة التنفيذية في وزارة العدل، وتلقي توجيهاته منه، وهذا ماتشدد عليه النصوص الدستورية في كل بلدان العالم وهو ماأوردته شرعة الأمم المتحدة في ميثاقها حيث نصت المادة العاشرة من الاعلان العالمي لحقوق الانسان أن «لكل انسان الحق على قدم المساواة في أن تنظر قضيته أمام محكمة مستقلة

نزيهة نظراً عادلاً سواء أكان ذلك للفصل في حقوقه أو التزاماته أو الاتهامات الجنائية الموجهة اليه:

أما حصانة القضاء فترتبط باستقلال القضاء وتتلازم معه، وهذه الحصانة مع الاستقلال الذي توصل اليهما الفكر القانوني في العالم ومن خلال الصراع بين السياسة والعدل ليسا وقفاً على بلد معين بل إنهما من معالم الحضارة الحديثة التي أبرزت شرعة الحصانة القضائية، لتفرض حكمها ضمانة للحق ودرعاً واقياً يحمي القضاة من الانتقام والاستبداد. وقد تكرس هذا المبدأ عند رجال القانون في مختلف الهيئات العاملة على الصعيد الدولي أو على الصعيد الوطني وكل ذلك في سبيل أن يصبح القضاء الحصن المنيع لحقوق الانسان وحرياته من تجاوز السلطات. وهو ماأوجب اثبات حكمه في الدساتير الحديثة واعلان حقوق الانسان، وفي اقامة هيئة رقابة عليا لرقابة تجاوز السلطة التشريعية على هذه الحقوق، وبهذا تم ارتباط نظام استقلال القضاء ونظام حرمة حقوق الانسان ونظام حرية الدفاع وكل ذلك بهدف اقصاء شبح الظلم والاستبداد. ومن هذا المنطلق استوحت المؤسسات الدولية مقرراتها العامة العديدة المنعقدة باشراف الاتحاد الدولي للقضاة ولجنة الحقوقيين المبدأ المؤكد عليه مراراً وهو «أن استقلال السلطة القضائية يبقى خير ضمانة لمبدأ الشرعية. وأن تنظيم هذه السلطة تنظيماً صحيحاً وكافياً لتأدية الخدمات المطلوبة منها لم يعد امتيازاً موقوفاً على أمة، بل هو النظام الأساسي والضروري لحياة اجتماعية راقية في أية مجموعة من البشر».

هذا ويمكن القول إنه منذ أن ترسخت فكرة استقلال القضاء وحصانته، لم يتوقف البحث عن ضمانات هذا الاستقلال المطلوب، والذي رأى الكثيرون أنه لابد له ليكون حقيقة راهنة من تمتع القضاء بنظام خاص، لايقوم، كما هو الحال بالنسبة للموظفين الآخرين على تفاوت الدرجات المسلكية والترقية والتعويضات مقابل أعمال اضافية وغير ذلك من منافع تستهوي القاضي وتسيطر فيها السلطة السياسية على القضاء بهذه الوسائل التي سبق للكاتب الفرنسي / بلزاك/ أن عبر عنها بقوله: «مهما يكن أمر

القضاء فإن تنظيمه على أساس تفاوت الدرجات والترقية محفوف بالمحاذير ومن شأنه أن يهدد نزاهة القضاة». وهذا مادفع ببعض البلدان لابتداع حلول تهدف جميعها لضمان استقلال وحصانة القضاء وبخاصة تأمين مورد عيش كريم لهم يكفيهم عن التطلع الى مداخيل جانبية تمس ولو من بعيد بهذا الاستقلال. ومن هذا المنطلق كان النظام في بلجيكا- على سبيل المثال- يقوم على عدم وضع حد معين لسن القضاة لاحالتهم على التقاعد وعندما رؤي لزوم التحديد لتلافي اشكالات كبر السن والعجز احتفظ القانون لمن بلغ السن المعينة بجميع حقوقه في المرتب كما لو بقي في وظيفته. وفي فرنسا رغم تحديد سن معينة للقضاة للاحالة على التقاعد، بقي مبدأ الحصانة محترماً. وفي بريطانيا تضفى هالة خاصة على القضاة ويتمتعون بامتيازات كبيرة من حيث الراتب والتقدير ولاتزال كلمة / تشرشل/ في هذا الشأن تعبر عن هذا عندما رأى أن القضاء بقي سليماً أثناء الحرب العالمية الثانية فاعتبر أن بريطانيا بخير ولو تهدم جيشها وتهدمت مدنها.

١٢- واجب السلطتين التشريعية والتنفيذية تجاه استقلال القضاء:

مهمة القضاء في أن يكون ملجأ ومعاذا لتحدي الظلم بجميع أنواعه في الدولة الحديثة يجعل واجباً على السلطتين التشريعية والتنفيذية ضمان هذا الاستقلال وأول مايتمثل هذا الواجب بامتناع السلطة التنفيذية عن التدخل في شؤون القضاء والابتعاد عن كل ما يقلل من احترامه في النفوس وليس هذا فحسب بل إن على السلطتين تفهم واقع القضاء وأعبائه ومهمته من غير منظار الوظيفة البحتة بل من منظار الرسالة الخاصة الموكولة اليه وبأنه الملاذ الأخير للمواطن وحتى لأعضاء السلطتين لارساء حكم القانون العادل والارشاد الى القوانين الجائرة. فالقضاء عنوان سيرة الأمة بل هو سيرتها اليومية في الداخل والخارج والمساس به أو عدم تأمين الوسائل الكفيلة بأن تقيه الحاجة. يضطره للانحراف وبالتالي تضعف الثقة العامة به ومنها الثقة العامة بالدولة مما يؤدي الى تشجيع الاجرام بأنواعه وغل أيدي الناس عن العمل والتعامل خوفاً على مصائر مصالحهم. وينبغي أن يكون معلوماً أنه

لاجدوى من الاستعاضة عن القضاء بهيئات أو أجهزة أخرى تتولى حسم النزاعات، فكل هذه الهيئات وإن أعطيت صلاحية الحسم السريع، فإنها تولد حزازات خطيرة في نفوس المواطنين وتحرم الوطن من الميزة الكبرى التي يحققها القضاء وهي أنه الوسيلة لامتصاص العنف والحقد والتصالح بين المصالح المتعارضة. وقد أثبتت التجربة في كثير من البلدان مدى الخطورة في سلوك بعض الأنظمة بسنها لقوانين تمنع فيها على الأهلين حق اللجوء الى القضاء في نزاعات معينة، فوجود مثل هذه النصوص وضع الدولة وجهاً لوجه مع أصحاب العلاقة مما بعث في النفوس الشحناء والبغض والحقد واضعاف ثقة المواطن بالقانون الذي يعتبر الدفاع عنه كالدفاع عن أسوار المدينة كما قال سقراط.

إن القضاء المستقل القوي والشجاع والمتمرس بكامل اختصاصاته، تتجلى فيه مصلحة السلطة الحاكمة ومصلحة المجتمع معاً، طالما أنه به تتكون / دولة القانون/، وسواء أكان باعلانه قانونية أعمال الدولة أو بتقويم سلمي لما هو مخالف منها للنظام العام والدستور وذلك بطرقه ووسائله الرصينة المتزنة الهادئة، وبهذا وحده يجنب المجتمع الاحتمال الرهيب للعنف والثأر والاحتمال الخطير للاستبداد والطغيان. وبهذا تتحقق قدرة المواطن على تحدي الظلم ومقاومة مظاهره ولو كانت هذه المظاهر في القانون نفسه، وكل ذلك من خلال القانون ووفق أحكامه وبالصورة السليمة من خلال اللعبة الديمقراطية، وحقوق الانسان التي توصل اليها الانسان في العصر الحديث والتي كلف وصوله اليها كثيراً من العناء والدماء..

الذكاء بين الوراثة والبيئة

د. علي وطفة

لعبت مسألة الأطفال -(البريين) الذين عثر عليهم مع الذئاب في الغابات الهندية والفرنسية بعيداً عن الحياة الاجتماعية لأسباب مجهولة دوراً كبيراً في إلقاء الضوء على ظاهرة العلاقة بين الوراثة والبيئة، أو بين الطبيعة والثقافة.

(*) د. علي وطفة: باحث من سورية، دكتوراه في علم النفس، مدرس في كلية التربية بجامعة دمشق. من أعماله: «سوسيولوجيا التربية».

ويعد كتاب فيكتور Victor : طفل الإيفيرون البري L'enfant Sauvage De l'aveyron، العمل الأكثر شهرة في هذا الميدان، حيث يتناول في كتابه وضعية الطفل البري الذي عثر عليه الدكتور جان ايتارد Jean Itard، في بداية القرن الماضي في غابة الإيفيرون الفرنسية.

تبين حالة ذلك الطفل البري أهمية الفرضية التي تقول بأهمية تأثير المجتمع في تشكيل الفرد على نحو ثقافي، فطفل الإيفيرون، الذي نما في أحضان ذئبة رعته وأرضعته، كان يسلك كالذئاب، وينطلق على أربعة أقدام، ويمزق الدجاج بأنيابه، وينقض على فريسته انقضاض الكواسر(١). لقد تأكد بوضوح كبير، تأسيساً على حالة ذلك الطفل، وبصورة لامجال للشك فيها، أهمية الثقافة الإنسانية والبيئة في تشكيل السمات والخصائص الإنسانية للفرد. وهذا يعني أنه إذا قدر لفرد ما أن يعيش خارج إطار المجتمع الإنساني فإن سلوكه سيخلو تماماً من أية صفة أو صبغة للسلوك الإنساني كما هو حال طفل الإيفرن.

غير أنه يمكن القول مع ذلك أيضاً بأن التربية لاتصنع كل شيء، ولايمكن بالتالي تجاهل أهمية المعطيات الوراثية في بناء الشخصية الإنسانية، ومن هذا المنطلق يمكن الإشارة الى تجارب كيلوج (Kellogg)، الذي قام بتربية أحد القرود الصغيرة مع ابنه الصغير، واستخلص بناء على ذلك نتائج هامة في ميدان العلاقة ين الوراثة والوسط، وتأثير الوراثة أيضاً في تكريس بعض السمات والخصائص التي لايمكن للبيئة أيضاً أن تنال منها.

ومن أجل أن نحدد إشكالية بحثنا في هذا السياق يمكن أن نطرح السؤال التالي وهو: ما الجانب النسبي لكل من البنية الوراثية الفطرية للفرد من جهة والوسط الاجتماعي من جهة أخرى في تحديد طابع تكوينه النفسي والاجتماعي؟.

---

(١) على غرار هذه الحالة عثر على طفلين في الهند في القرن الماضي.

لقد حظيت هذه المسألة بمناقشات حامية في مسار تاريخ الفكر والثقافة الإنسانية، منذ عهد طويل، حيث ظهرت نظريات عديدة، منها على سبيل المثال نظرية المناخ عند هيبوكرات Hippocrate وعند ماركو بولو، الذي لاحظ ملامح هذه النظرية خلال ترحاله في بلاد الفرس في القرن الثالث عشر، وهو في هذا السياق يقص علينا كيف أن الملك كارمان Kerman كان يفسر وحشية أعدائه الاصفهانيين وشدتهم بأنها ناجمة عن تراب الأرض الذي يعيشون عليه. وما زالت القضية ساخنة حتى عصرنا الحاضر فمسألة الوراثة والبيئة تثير اليوم كما في الأمس مواقف مختلفة ولكنها تتميز بطابع الهدوء والرزانة على كل حال.

إشكالية الوراثة والوسط:

تتحدد هذه الإشكالية في مدى تأثير كل من الوراثة أو البيئة في بناء شخصية الإنسان. فهل يتحدد الإنسان وفقاً لمعطيات طبيعته المغلقة؟ أم أنه يتكون نفسياً واجتماعياً على منوال مثيرات ومعطيات الوسط الذي يحيط به؟ وتأخذ هذه المسألة في طبعتها الفلسفية شكل التعارض العقائدي بين فلسفة الفطرة والفلسفة الواقعية.

على المستوى العلمي تأخذ المسألة شكلاً بالغ التعقيد والأهمية، حيث ينظر إلى جانبين: هما الجانب البيولوجي الوراثي الذي يتحدد بعملية التوازنات الجينية، والجانب الاجتماعي الذي يبلغ درجة عالية من التعقيد، وبالتالي لايمكن النظر إلى وظيفة كل من هذين الجانبين بشكل مستقل أحدهما عن الآخر. لأن أحدهما لايؤدي وظيفته بمعزل عن الآخر، وبالتالي فهناك توازن عميق شامل بين الطرفين، إذ لايمكن الفصل بين الجانبين إلا في صورة تجريدية.

والسؤال الذي يطرح نفسه هنا: كيف يمكن إجرائياً تحديد الجانب الذي يعود إلى الوراثة، والجانب الذي يعود إلى البيئة في شخصية الفرد؟ وهنا لايمكن الحديث إلا على نحو تجريدي عندما يتعلق الأمر بفرد محدد.

إن الطريقة الوحيدة التي تسمح لنا بمقاربة المسألة علمياً تكون ممكنة في مستوى الجماعات: حيث يمكن دراسة تنوع القدرات في داخل الجماعات وذلك عندما نقوم بالفصل بين شروط الوراثة وشروط الوسط.

وحدة القدرات وتنوعها:

هناك عدد كبير من الأبحاث التي أجريت لتحديد آثار الوراثة أو الوسط في تحديد التجانس والاختلاف الخاص بقدرات الأفراد. والأداة الإحصائية المستخدمة في قياس التشابه والاختلاف هي معامل الترابط. وغالباً ما تكون القدرات المدروسة قدرات عقلية تدرس عن طريق مقاييس الذكاء. ويمكن تصنيف الدراسات الجارية هنا في مستويات عديدة، وذلك وفقاً لدرجة تأثير الوسط أو تأثير الوراثة.

إذ يمكن دراسة المسألة في إطار تجانس بيئي دون الاهتمام بالجانب الوراثي. مثل دراسات ميد في غينيا الجديدة والتي تدرس تأثير الوسط على أفراد تفترض أنهم متشابهون وراثياً. هذا ويمكن دراسة التنوع في إطار التجانس الوراثي دون إعطاء أهمية كبيرة للوسط والافتراض بأن تأثيره واحد، وذلك من خلال النظر إلى أفراد أقرباء مثل دراسة التوائم الحقيقية وصولاً إلى دراسة الأفراد المتباعدين قرابيا. ولقد أدت دراسة التوائم إلى إيقاع الباحثين في دائرة الدهشة وخاصة هؤلاء الذين يولون مسألة العلاقة بين الوراثة وبين البيئة أهمية خاصة.

ويمكن الإشارة في هذا السياق إلى دراسة فرنسية حديثة أجراها كل من ل. تابا L.Tabah وج. سيتر J.Sutter، حول عينة تتكون من ٣٧٥ زوج من التوائم وذلك في اطار بحث واسع تناول فيه الباحثون ٩٥٠٠٠ طفل تم اختيارهم عشوائياً وتم إخضاعهم لمقياس «موزاييك دوجيل (Mosaique de Gille)» حيث بين الباحثان وجود معامل ترابط عال بين درجة القرابة ودرجة التجانس العقلي وذلك بالمقارنة بين التوائم وبين الأخوة العاديين ويمكن استعراض هذه النتائج في الجدول التالي:

معامل الترابط بين القدرات العقلية وفقا لدرجة القرابة

درجة القرابة	معامل الترابط
توائم مكونة من صبيين	٠,٧٤
توائم مكونة من بنتين	٠,٦٨
توائم مكونة من صبي وصبية	٠,٥٨
أخوة صبيان (غير توائم)	٠,٤٥
أخوة بنات	٠,٤١

ويلاحظ أن تابا وسيتر لم يميزا بين التوائم الصنوية والتوائم غير الصنوية. حيث يلاحظ أن درجة الترابط تتزايد كلما كانت التوائم صنوية وذلك ما أكدته دراسات نيومان Newman وفريمان Freeman وهولونجر Holzinger . حيث بينت دراساتهم أن الترابط يصل الى ٠,٩٢ بين القدرات العقلية للتوائم الصنوية (التي تنبثق من بويضة واحدة).

ولكن النتائج الأكثر أهمية وإثارة هذه التي انبثقت عن الدراسة التي أجراها وينكفيلد Wingfulo وساندفورد Sandiford عام ١٩٢٩ على عينة تتكون من ٤٥ زوجاً من التوائم الصنوية المتشابهة، و٧٥ زوجاً من التوائم العادية، و٢٩ من الأطفال الأيتام الذين قضوا ٢٥٪ من حياتهم على الأقل في الميتم وأخضع جميع هؤلاء الأطفال لأحد اختبارات الذكاء. وقد بسطنا نتائج هذه الدراسة في الجدول التالي وهي نتائج منظمة في مستوى ارتفاعها أو انخفاضها وفقا لدرجة القرابة.

عوامل الترابط بين القدرات العقلية وفقا لدرجة القرابة

درجة القرابة	معامل الترابط
توائم صنوية	٠,٩٠
توائم من نفس الجنس	٠,٨٢
توائم من جنس مختلف	٠,٥٩
اباء وأطفال	٠,٥٠
أبناء عم	٠,٢٧
اجداد وأطفال	٠,١٦
أطفال يتامى من غير قرابة	٠,٠٠

يشير الجدول أعلاه إلى وجود ترابط عال بين القدرات لأطفال من نفس العائلة، وإلى ترابط أكبر عند التوائم الصنوية المتشابهة بالقياس إلى الأخوة والأخوات. وهذه النتائج جميعها تشير إلى أهمية الوراثة في تأكيد التجانس بين الأطفال.

لقد قدر ثورندايك في عام ١٩٢٨ أن تأثير القرابة كان له الدرجة نفسها من الأهمية على السمات النفسية أيضاً عند الأفراد. وهذا يعني أن دور الوسط ليس له أهمية كبيرة في تحديد السمات النفسية.

ومن جهة أخرى يمكن لنا تحديد تأثير الوسط وذلك من خلال دراسة التجانس بين الأطفال الذين يعيشون تحت مظلة التبني لآباء محددين. ومن أجل هذه الغاية أجريت دراسة عديدة حول أطفال التبني. ومن أبرز هذه الدراسات يمكن الإشارة إلى دراسة بيرك الذي أجرى دراسة على ٢١٤ طفلاً بالتبني، وقام أيضاً بدراسة ١٠٥ أطفال في أوساطهم العائلية وقد أفرزت هذه الدراسة المعقدة في المستوى السيكولوجي النتائج الهامة التالية:

هناك تشابه كبير بين الأطفال بالتبني وآبائهم بالتبني ولكن ذلك التشابه هو اقل بالقياس الى هذا الذي يظهر بين الأطفال وآبائهم الطبيعيين. لقد بلغ معامل الترابط بين المستوى العقلي للآباء والأطفال بالتبني إلى ٠,٢٠ وبلغ هذا الترابط ٠,٥٢ بين الآباء والأطفال الطبيعيين.

ولكن بيرك Burck تذهب بعيداً في تحليلها للمسألة وذلك حين تقوم بحساب معامل الترابط المتعدد لتحديد تأثير المستوى العقلي للاباء بالتبني ثم ولتأثير المستوى الثقافي ومستوى الوسط. وتلاحظ الباحثة أن تأثير الوسط على الطفل المتبنى يمكن أن يقاس بمعامل ارتباط متعدد يصل إلى ٠,٤٢ وإنّ الوسط في الأسرة بالتبني يسهم الى ١٧٪ من التغيير الحاصل في نسبة الذكاء. إن الاختلاف الذي يمكن إرجاعه إلى الوراثة يمثل أكثر من ٨٠٪ وإنّ التأثير الأقصى الذي يمكن أن يباشره في تباين الذكاء يمكن أن يصل الى حد ٢٠ نقطة.

إن الملاحظات الصعبة المعقدة الخاصة بمسألة الوراثة والبيئة هي هذه التي أجريت على توائم حقيقية نشأت وربيت في بيئات مختلفة. والدراسات الجارية

في هذا المستوى هي الأكثر صعوبة وندرة، ويجب الاعتراف بأنها كانت مرهونة لعامل الصدفة، لقد استطاع كل من نيومان وفريبجان وهولفرينجر تسجيل ملاحظات حول ١٩ زوج من نوع هذه التوائم. وتعد نتائج هذه الدراسة من أكثر نتائج الأبحاث تواتراً في الأدبيات الاجتماعية والنفسية. ويمكن لنا أن نعرض النتائج العامة لهذه الدراسة في الجدول التالي:

معامل الترابط بين القدرات العقلية وفقا لدرجة القرابة

درجة القرابة	معامل الترابط
توائم صنوية ربيت معا	٠,٨٨١
توائم صنوية ربيت منفصلة	٠,٧٧٦
توائم عادية غير صنوية	٠,٦٣١

تبين الدراسة أن التوائم الصنوية التي ربيت منفصلة كانت أقل تشابهاً من هذه التي ربيت مجتمعة، ولكنها أكثر تشابهاً من التوائم الأخوية. وهنا تتبدى أهمية الوسط في تحقيق التجانس بين الأفراد وهو كما يبدو أكثر أهمية في تأثيره على مستوى الذكاء وذلك بالقياس إلى الخصائص الفيزيولوجية وعلى الرغم من ذلك كله تشير نتائج الجدول كما هو الحال في دراسة بيركس أن تأثير الوسط ليس كبيراً.

ويمكن لنا مع ذلك أن نقف عند بعض الملاحظات وذلك من أجل خلاصة قطعية يعتقد بيرون في مواضع عدة أنه وبحدود خصوصية المجتمع الذي أجريت فيه الدراسة، أن التفاوت الذي ينجم عن الوسط ليس كبيراً جداً ولكن ذلك كما يشير بيرون Pieron يجب أن لايدفعنا إلى تقدير مبالغ فيه لتأثير الوراثة. وهو يقترح من أجل ذلك كله، وفي حدود التأثير الهامشي للوسط، أن الاختلاف الذي يمكن أن يعزى إلى الوسط لا يتجاوز حدود الخمس أي واحد من خمسة. وبالإضافة إلى ذلك يمكن الملاحظة أن هذه الدراسات جميعها قد حاولت قياس أهمية الوسط العائلي وليس تأثير الوسط الاجتماعي على وجه العموم.

إن الوسط الاجتماعي يتمثل في تأثير المدرسة وجماعات الرفاق والمعايير الاجتماعية والحياة الجارية، وهي مؤسسات تمثل تجربة متجانسة تؤثر كثيراً في الأفراد وفي صورة تكونهم. هذا وقد ينظر إلى تأثير المجتمع على الأفراد بوصفه تأثيراً بيولوجيا خالصاً. وهنا يمكن القول انه لايوجد في داخل المجتمع أية أداة حقيقية لقياس جانب التأثير الذي يباشره المجتمع.

عوامل تغاير القدرات والسمات:

هناك طريقة أخرى لدراسة المسألة وتقصي أبعادها، وهي لاتقوم على أساس دراسة الوحدة والتنوع الخاصة بالوراثة أو الوسط، بل تتمثل في طريقة تصنيف تراتبي للقدرات الفردية، ومقارنة النتائج الحاصلة عند الأفراد وفقاً لمعايير الوراثة والوسط. وبمعنى آخر تتمثل هذه الطريقة بدراسة التأثير الإيجابي أو السلبي للوسط على بعض المعطيات الوراثية للفرد. ومن خلال هذه الطريقة يمكن اختبار المسألة التي يطلق عليها المسألة العرقية، كما يمكن لنا دراسة أثر العوامل الاقتصادية الاجتماعية الموافقة لعملية نمو القدرات الفردية، ومن ثم دراسة تأثير العلاقات الاجتماعية التي توجد بين الأطفال في إطار الأسرة الواحدة.

ترى الثقافة الشعبية وجود اختلافات فطرية في مجال القدرات السيكولوجية بين الأفراد، وتعود هذه الاختلافات إلى عامل الاختلاف بين الأمم والشعوب. إذ يجري الاعتقاد على سبيل المثال أن البرابرة يتفوقون على المتحضرين في مجال الإحساس السمعي والبصري، وان المتحضرين يتفوقون في مجال الذكاء. ويجري الاعتقاد أيضاً أن المهاجرين أقل ذكاء من السكان الاصليين، وأن الجماعات التي تشكل مصدراً للهجرة هي أكثر ذكاء من الجماعات التي تستقبل المهاجرين. ويمكن القول بأن هناك بعض المظاهر العامة التي تقود الى مثل هذا الرأي. وعلى العموم يمكن لنا القول بأنه لايمكن إعطاء أحكام قطعية أبداً فيما يخص سيكولوجيا العروق.

ويمكن القول بأن الأبحاث المنظمة حول الشعوب التي أنتجت تكنولوجيا أولية قد بدأت في بداية ذلك العصر، وهنا يمكن الإشارة إلى الدراسة الميدانية الأولى من هذا النوع التي قام بها وودورث Woodworth

إبان الحرب العالمية الثانية حول عينة تكونت من ٣٠٠ شخصاً أثناء حضورهم لمعرض سان لويس عام ١٩٠٤ وهم من هنود أمريكا والفلبين واليابانيين والاسكيمو والباتاكون (هنود كوكوب).

لقد لاحظ الباحث أن هناك فروقاً طفيفة خاصة بالإحساس السمعي البصري الأولي، وقد تأكدت له هذه النتيجة في مستوى القدرات العقلية حيث لم يلاحظ الباحث وجود فروق جوهرية بين أفراد المجموعات المدروسة.

ولكن الدراسة الحديثة التي أجرتها ايلس Eels حول جماعات الاسكيمو في آلاسكا، وهنود أليتوان، أظهرت أن القدرات العقلية لهذه الجماعات هي أدنى من مستوى القدرات العقلية عند البيض.

وعلى خلاف ذلك توصل دونيس في إحدى دراساته إلى نتيجة مفادها أن الأطفال عند الهوبي ينجحون بشكل افضل من البيض. ولقد تبين لكل من ليتون Leighton وكلولهون Kluckhohn أطفال «النافاجوس» الذين دخلوا المدرسة أكثر ذكاء من هؤلاء الذين لم يحصلوا على تعليم أبداً ولقد قمنا بحوصلة هذه النتائج في الجدول التالي:

المستويات العقلية لأطفال ينتمون إلى شعوب مختلفة

العرق	الباحثون	نوع الاختبار	درجة الذكاء
أسكيمو	Eles	Coudenough	٨٩,٦
هنود الآلاسكا	Eles	Coudenough	٨٩,٦
الأبوتيان	Eles	Coudenough	٨٠,٣
الهوبي	Dennis	Coudenough	٧٩,٨
نافاجوس (غير متعلم)	Kluckhohn	Gacearthur	٧٩,٨
نافاجوس متعلم	Kluckhohn	Gacearthur	١٠٢,٥
بيض	Crace Arthur	Gacearthur	١٠٢,٥
نافاجوس	Havignurst	Gacearthur	٩٤,٠
بيض	Havignurst	Gacearthur	١١٣,٠
نافاجوس	Havignurst	Goodenough	١١٠,٠
بيض	Havignurst	Goodenough	١٠١,٠

ونحن في هذا السياق سنترك جانب المستوى العقلي للسود في الولايات المتحدة الأمريكية. ولكن يجب أن نتوقف قليلاً حول اختبارات الذكاء لأطفال المهاجرين الذين ولدوا في المهجر. وهناك عدد لابأس به من الدراسات التي أجريت في هذا المجال. لقد قام Hirsch باختبار ٥٠٠٠ طفل ولدوا في الولايات المتحدة الأمريكية من آباء مهاجرين وذلك ضمن أربعة مناطق صناعية في ولاية ماساشيست Assachusette. وفيما يلي نستعرض نتائج هذه الدراسة في الجدول التالي:

المستوى العقلي لأطفال ينتمون إلى أصول عرقية مختلفة

العرق	نسبة الذكاء	العرق	نسبة الذكاء
يهود بولندا	١٠٢.٨	كنديون إنكليز	٩٣.٨
سويديون	١٠٢.١	روس	٩٠.٩
إنكليز	١٠٠.٧	بولنديون	٨٩.٦
يهود روس	٩٩.٥	يونانيون	٨٧.٨
ألمان	٩٨.٥	إيطاليون	٨٥.٨
أمريكيون	٩٨.٣	كنديون فرنسيون	٨٥.٣
ليتوانيون	٩٧.٤	سود	٨٤.٦
إيرلنديون	٩٠.٩	برتغاليون	٨٢.٧

يبين الجدول السابق انه باستثناء بعض الفئات مثل (الأطفال اليهود) فإن أغلب الأطفال من الجنسيات المختلفة قد حصلوا على معدل ذكاء أدنى من المتوسط العام لذكاء الأطفال الأمريكيين.

ولابد من الإشارة هنا إلى الدراسة الفرنسية التي أجريت حول ٩٥٠٠٠ طفل فرنسي قد أعطت نتائج مشابهة. إذ تبين هذه الدراسة التي شملت ٢٠٦٠ طفل من أصول مهاجرين (وهم الأطفال الذين شملتهم الدراسة بحكم العينة العشوائية الممثلة) أن ذكاء هؤلاء الأطفال الذين

يتحدرون من أصول المهاجرين هم أقل ذكاء من المعدل المتوسط لذكاء الطفل الفرنسي الأصلي على مستوى العمر ومستوى الجنس ومهنة الأب.

ومن أجل قياس السمة القومية لمختلف الشعوب قام اوتو كلينبرج Otto Klineberge عام ١٩٣٠ بإجراء دراسة في ثلاثة بلدان أوروبية. وفي إطار ذلك قام بإجراء اختباراته حول أطفال إحدى المدن الكبرى والأطفال الذين يوجدون في الريف في مناطق جغرافية مختلفة. وقد احتوت كل مجموعة من مجموعات الأطفال على ١٠٠ طفل ولقد تم عرض نتائج هذه الدراسة في أعمال مختلفة ويمكن ادراج نتائج هذه الدراسة في الجدول التالي:

المستوى العقلي لأطفال البلدان المختلفة

المجموعة وفقاً للمناطق الجغرافية	معدل الذكاء
فرنسيون (مدينة باريس)	١١٩،٠
فرنسيون - متوسطيون (بحر متوسط)	٩٧،٤
فرنسيون (ألب) نسبة إلى جبال الألب	٨٠،٢
فرنسيون (شماليون)	٧٨،٨
ألمان (مدنيون)	١١٦،٤
ألمان (شماليون)	٩٨،٢
ألمان (ألبيون)	٩٣،٦
ايطاليون (مدنيون - روما)	١١،٨
إيطاليون (ألبيون)	٨٨،٨
إيطاليون (متوسطيون)	٧٣،٠

ويلاحظ في الجدول السابق أن نتائج كل دولة تعزز نتائج الدولتين الأخريين: فالذكاء الأعلى هو من نصيب أبناء المدن بالدرجة الأولى. وإذا كان من الصعب الاستدلال على تفوق الجنوب أو الشمال لأن النتائج هنا متناقضة

إلا أنه من الجلي أن هناك فوقيةعقلية خاصة لأطفال المدن بالقياس لأطفال الريف ولايوجد هناك تعارض كبير على مستوى الجنسية. والنتيجة الأساسية هي أن الاختلاف في مستوى القدرات العقلية يعود بالدرجة الأولى إلى وضعية السكن وليس في أي حال من الأحوال إلى عوامل عرقية أو قومية.

وإزاء المقولة المزيفة للعروق العليا فإننا مدعوون للاعتقاد بأن القدرات العقلية مرهونة بعوامل الوسط الاجتماعي بالدرجة الأولى، وهي عوامل مادية ثقافية بالمعنى الدقيق للكلمة.

إن وجود العوامل المادية وأهمية تأثيرها قد تبدى جلياً في فرنسا وذلك على أثر التقنين الذي ظهر تحت تأثير الحرب العالمية والذي انعكس على قدرات الأفراد العقلية. حيث لاحظ الباحثون وجود انخفاض في مستوى القدرات العقلية وخاصة حول قدرة الانتباه والذاكرة وسرعة التعلم وهي قدرات أصيبت بدرجة كبيرة وبشكل مبكر. وقد لاحظ الباحثون أيضاً أن الأطفال الذكور أكثر قابلية للتأثر السلبي بالقياس إلى الإناث وأن الذكاء قد تعرض للتأثير عند الجنسين وخاصة عند الإناث.

وتكاد تجمع الدراسات الجارية على أهمية ثلاثة عوامل أساسية مؤثرة وهي: طبيعة السكن والمستوى الاقتصادي الاجتماعي الذي يعبر عنه بالوضعية المهنية للآباء وعدد أفراد العائلة. وسنكتفي هنا باستعراض نتائج الدراسة الفرنسية التي تناولت ٩٥٠٠٠ طفل فرنسي، حيث تبين هذه الدراسة أن أطفال الأرياف ينجحون بدرجة أقل من أطفال المدينة على مستوى كافة الأعمار وأن أطفال المدن الكبرى ينجحون بشكل أفضل من غيرهم وذلك حتى سن الحادية عشرة. وأن الفارق يتزايد كلما تم التدرج من المدن الصغيرة مروراً بالمدن المتوسطة وصولا إلى المدن الكبرى. وتبين الدراسة أيضاً وجود علاقة قوية بين المستوى المهني للآباء ومستوى النجاح المدرسي. إن تصنيف المهن مع طبيعة وضعية السكن يمكن له أن يضع بين أيدينا سبع تصنيفات محددة لكل فئة عمرية وهي تصنيفات متدرجة وفقاً لعدد الدرجات التي حصل عليها كل طفل، والتي تبدو على نحو لاتداخل فيه.

وفي هذا السياق يلاحظ أن أبناء الفلاحين يحتلون المكانة الدنيا في سلم الدرجات وأن أبناء الأطر العليا يحتلون المكانة العليا في سلم الدرجات المدرسية.

ويضاف إلى ذلك أن حجم العائلة يباشر تأثيره على مستوى التحصيل المدرسي وتبين الدراسة قانونية العلاقة بين حجم العائلة ومستوى التحصيل: كلما ازداد عدد أفراد العائلة انخفض، في المتوسط، مستوى التحصيل والدرجات.

ويتضح من التحليل المعمق أن تأثير حجم العائلة يمكن أن يتوازن مع المستوى المهني للأب، أي أنه في مستوى مهني معين، ينخفض مستوى تحصيل الأطفال كلما مال عدد أفراد إلى الزيادة، ومن الجدير بالإشارة هنا من وجهة نظر سيكولوجية، أن الأطفال لايمكن لهم أن يخضعوا لتأثير هذه العوامل على نحو سلبي. فالأفراد يتفاعلون مع شروط الوسط الذي يعيشون فيه. ونحن لانعرف بدقة العمليات الدقيقة التي تحدث أثناء عملية تكيف الأفراد مع وسطهم وتفاعلهم مع شروط وجودهم ولكننا نستطيع أن نعرف آثار ونتائج ذلك التفاعل عندما يتعلق الأمر بحالة محددة أو معينة.

لقد تطرق البحث الفرنسي الذي اجري حول 95000 طفل إلى وضعية الطفل داخل الأسرة التي يعيش فيها، ولقد أجريت دراسة على هامش الدراسة الأولى، وركزت الضوء على مسألة المسافة الزمنية التي تفصل بين الأخوة، مع مراعاة متغير الجنس أو الوضعية التوأمية. لقد قام الباحثون بالتمييز بين المسافة العمرية الفاصلة وذلك بحدود عامين بوصفها المسافة الدنيا، ودرست هذه المسألة على ضوء متغيرات عديدة مثل متغيرات المدينة، والريف، الصغار والكبار، البكر والولد الأصغر. وقد لاحظ الباحثون انه كلما كانت المسافة الفاصلة بين طفلين أخوين واسعة كما ترابط ذلك مع مستوى ذكاء مرتفع (وعلى خلاف ذلك لم يكن لترتيب الولادة أهمية كبيرة في هذا الخصوص). وقد تبين أيضاً أن تنوع الجنس يلعب دوراً إيجابياً، ولوحظ أن المؤالفة بين هذه المتغيرات يؤدي إلى إظهار نتائج أكثر أهمية. كل

الأمور متعادلة من جهة أخرى لوحظ أن التنوع الجنسي (ذكور - إناث) بالإضافة إلى مسافة زمنية فاصلة بين الأعمار يؤدي إلى قدرات عقلية أكبر، وهذه القدرات العقلية أقل كلما كان الأخوة من جنس واحد، وكلما كانت المسافة الزمنية بين العمرين قصيرة. ومثل هذه النتيجة تظهر على نحو مباين عند التوائم، إذ تبين أن التوائم يحصلون على نتائج متدنية أو متواضعة.

تظهر نتائج الدراسات السابقة التي تدور حول السمات العقلية للجماعات الإنسانية أنه لا يمكن لنا أن نفسر المظاهر التجريبية إلا بالانطلاق من مجموعتين من العوامل وهما العوامل العرقية البيئية والعوامل الوراثية. فالوحدة الوراثية لعائلة ما تقتضي وجود تشابه في السلوك وكذلك فإن وحدة البيئة تؤدي إلى وجود تجانس في سلوك الأفراد.

وبناء على ذلك فان تغاير البيئة يؤدي إلى تغاير السلوك وهو تغاير يمكن للمرء أن يرسمه في إطار حدود طبقية متدرجة، وعلى العموم يمكن القول بأن التجربة تؤكد مصداقية الفلسفة الشعبية والتي تفيد بان السلوك الأناني يتحدد وفق صيغة توازن تقوم بين الوضعية الفطرية وجملة التأثيرات الأخرى التي يخضع لها الفرد في وسطه الاجتماعي.

ويبدو للوهلة الأولى انه من الصعب تجاوز هذه الملاحظات العامية البسيطة، ولكن يمكن للباحث في بعض الأحيان أن يميز علمياً بين الآثار التي تعود إلى الوراثة وهذه التي تعود إلى البيئة، والفصل بين تأثير الوراثة والبيئة أمر يحتاج إلى درجة عالية من الجدارة والاهتمام والمواظبة من جانب الباحثين، وذلك هو حال الدراسات التي أجراها كل من بيركس Burks حول أطفال التبني، ونيومان Newman حول التوائم الصنوية التي فصلت متغيراتها تربوياً. وفي هذا السياق يمكن القول بأن التجارب والدراسات الغربية قد بينت أن الاختلاف الذي ينشأ بتأثير البيئة يكون أقل أهمية بالقياس إلى أهمية العامل الوراثي. ولكن يمكن القول بأن تأثير العوامل الثقافية لم يدرس على نحو شامل وما تزال العوامل البيئية تطرح نفسها على بساط

البحث وهي تتطلب جهوداً علمية أكبر، ومع ذلك يمكن القول إن مفهوم الوراثة ما زال يحف به غموض كبير إذ يفترض أن الوراثة تكون بين الأقرباء ولكن هذا المفهوم يفقد مبرر وجوده عندما يقارن مع مفهوم العرق. وفي هذا الخصوص يبين كلينبرج أهمية العوامل الايكلولوجية البيئية وذلك بالقياس إلى أهمية العوامل العرقية وخاصة في داخل المجتمعات الأوروبية. ولكن عندما يتعلق الأمر بشعوب أخرى غير أوربية ولا سيما النتائج المتدنية التي تظهر اختبارات الذكاء، فإن ذلك يعود وبالدرجة الأولى، إلى اختلافات أساسية تتجزأ في المعطيات الثقافية لكل شعب من الشعوب المعنية. ويلاحظ ذلك حتى في نتائج اختبارات الذكاء غير الشفوية مثل اختبار فلورانس حيث يلاحظ أن معطيات الاختبار تتباين بتباين الثقافات المرجعية حيث لا يستطيع أحد أن يعطي لمفهوم العرق محتواه السيكولوجي المحدد.

ويلاحظ اليوم أيضاً أن مفهوم التركة النفسية الفطرية والذي يعد ضرورياً لتفسير الظواهر النفسية، هو مفهوم من غير محتوى أو مضمون سيكولوجي محدد، وهو مع ذلك المفهوم الذي ينطلق منه، أو الذي يجب أن يرتكز إليه من أجل إدراك تأثيرات الوسط الاجتماعي.

ويمكن القول بالضرورة إن الوسط الاجتماعي ينطوي على عناصر مادية تسهم إلى حد كبير في تحقيق بعض السمات العقلية. ولكن في كل الأحوال يجب أن ينظر إلى تأثير الوسط كعامل سلبي، وفي أحسن الأحوال كعامل يمهد. إن أكثرية العوامل البيئية التي درست من قبل تابا وسويز تميل إلى التأثير سلبياً على السمات العقلية.

ومثال ذلك أنه كلما كان التباين العمري كبيراً بين الأخوة كانت الدرجات التي يحصلون عليها أفضل. وذلك ما يشير إليه تايلور فهناك عدد من الأفراد لا يستطيعون تطوير كفاءاتهم العقلية وذلك بتأثير المعوقات التي ينطوي عليها وسطهم الاجتماعي. وهذا بدوره يعزز الاعتقاد بان التركة الوراثية تمثل كلاً متكاملاً ينطوي على طاقات أصيلة ولكن هذه الطاقات لا يمكن لها أن تحقق إلا إذا سمح لها الوسط الاجتماعي بالتفتح والازدهار.

المراجع

١- بيار بورني: إتنولوجيا التربية، ترجمة عدنان الأمين، معهد الإنماء العربي بيروت، ١٩٩٢.

2. J. stotzel: La psychologie sociale, Flamaration, Paris 1963.

3. P. Tap; L'Identite individuelle et personalisation, Private, Paris, 1980

4. René Binois & Camille Nony; Influence de la guerre sur les capacités psychologiques des écolieres. Cahier de la Fondation francais pour les études des problémes humains, N4, 1945, p.18-34.

5. W.J.H. sprott; Social psychology, London, methven, 1952. Tr.Fr., Paris, Payot, 1954.

6. Delachaux- Niesite, Paris, 1970.

رواية الحداثة

محمد عزام

لعل الرواية بدأت (بالأساطير) التي صاغت حياة الآلهة. ثم تلتها مرحلة (الملاحم) التي صورت حياة الأبطال والعظماء من الشجعان والفرسان، قبل أن تنتقل إلى مرحلة (الحكايات) التي عملت على تصوير حياة العامة من أبناء الشعب.

(*) محمد عزام: باحث من سورية، عضو اتحاد الكتاب العرب، عضو جمعية النقد الأدبي. من مؤلفاته: «وعي العالم الروائي».

ولعل تاريخ الرواية الحقيقي يبدأ في العصر الحديث، مع ظهور الطبقة الوسطى (البورجوازية)، في القرن التاسع عشر. ومن هنا اعتبار الرواية (ملحمة بورجوازية)، أي انها الفن المعبّر عن هذه الطبقة، حيث برز عمالقة الرواية العظام، في الأدب الفرنسي والروسي والانكليزي، بدءاً بستاندال وزولا وفلوبير وبلزاك، وانتهاء بغوركي ودستويفسكي وتولستوي، وديكنز وهنري جيمس، ممن أبدعوا الرواية التقليدية الشامخة التي ما تزال قدوة تحتذى في الإبداع الروائي.

١- رواية تيار الوعي:

لعل ثورة التجديد الأولى في حياة الرواية التقليدية بدأت في نهاية القرن التاسع عشر، واستمرت حتى النصف الأول من القرن العشرين، حين تم اكتشاف (اللاوعي)، فانتقل محور الرواية من (الخارج) إلى (الداخل). وبعد أن كان الطابع الأساسي للرواية هو تسلسل الأحداث، وتفاعل (البطل) مع هذه الأحداث، أصبح اكتشاف العقل الباطن الخفي هو مثار اهتمام الانسان، لأنه المحرك الأساسي لفكره وسلوكه.

والواقع ان (رواية اللاوعي) تختلف عن (الرواية النفسية) التي كتبها دستويفسكي في انها تجاهلت تماماً العالم الخارجي، واعتبرت الحياة الباطنية للانسان هي كل شيء، وهي معزولة عن العالم الخارجي.

وخير مثال لرواية (تيار الوعي) رواية (أشجار الغار المقطوعة) لجاردان Jardin، وهي تصور ما يدور في رأس فتى وفتاة عاشقين، جالسين حول مائدة مطعم.

ثم جاء مارسيل بروست فبلغ الذروة في روايته (البحث عن الزمن الضائع)، التي تدور على لسان المتكلم (مارسيل) الشديد الشبه ببروست نفسه، وإن لم تكن سيرة ذاتية. وهي تدور في مستويات عديدة في وقت واحد. ويؤدي (مارسيل) دوره كراوية بطريقة مزدوجة: فهو مارسيل الذي

نتابع حياته منذ بدايتها، وهو مارسيل الراوية الذي بلغ منتصف العمر والذي يدرك نفس المشاعر، وما كان لها من أثر عليه...

وتبدأ الرواية بالطفل (مارسيل) الذي اعتاد أن يغادر باريس، مع والديه، بانتظام، لقضاء العطلة في المدينة الريفية الصغيرة (كومبراي). وهناك كان يتمشى كل يوم في أحد طريقين: اتجاه (آل سوان)، واتجاه (آل جرمانت). ولهذين الطريقين معنى رمزي في حياته: فالأول يمثل حياة الطبقة الوسطى الغنية المثقفة التي ينتمي إليها. والثاني يمثل الطبقة الارستقراطية التي كانت تزدري البورجوازية، ولكنها خضعت لها فيما بعد.

و(البطل) حساس، ورقيق المشاعر، يكثر من أحلام اليقظة، ورصد ظواهر الحياة الاجتماعية في باريس أواخر القرن التاسع عشر، وأوائل القرن العشرين. ونتابعه حتى يصل إلى كهولته، كما نتابع أفكاره وخواطره التي تدور حول الحب والأدب والموسيقى والطبقات الاجتماعية. ونرى شخصياته التي تبلغ المأتين، كيف تتأثر بالأحداث العارضة التي تغيّر مجرى حياتها.

ثم جاء جيمس جويس فوضع روايته (أوليس)، وهي رواية المليون كلمة. وقد كتبها في أربع سنوات، خلال الحرب العالمية الثانية، ليصور فيها حياة شاب ايرلندي اسمه (ستيفن ديدالوس)، في دبلن. خلال أربع وعشرين ساعة. وهي ملحمة نفسية وروحية تدور حول السيرة الباطنية لهذا (البطل)، في علاقاته مع اليهودي ليبولو بلوم وزوجته.

ولعل أبرز مقومات (رواية تيار الوعي) تتمثل في:

١- المونولوج الداخلي المباشر، وفيه يغيب المؤلف، وعلامات الترقيم. ويتم الحديث فيه بضميري المفرد والغائب.

٢- المونولوج الداخلي غير المباشر، وفيه يحضر المؤلف عبر الوصف والتعليق والتدخل، ويقوم الحكي فيه بضمير المتكلم.

٣- وصف الوعي، وهو أسلوب تقليدي، موضوعه الوعي والحياة الذهنية للشخصيات.

٤ - مناجاة النفس، وفيه يجري التعامل مع طبقة الوعي الأقرب إلى السطح. وهي تتيح تصوير الشخصية من الداخل والخارج.

٥- التداعي الحر، وتنظمه الذاكرة والخيال والحواس.

٦- المونتاج السينمائي، وتتوالى فيه الصور، واللقطات، والقطع، والارتداد...

٧- الوسائل الميكانيكية كألوان الطباعة، وعلامات الترقيم، والأقواس التي تحوّل اتجاه الرواية وزمانها ومكانها. وقد أكثر منها فوكنر في روايته (الصخب والعنف).

والسؤال الذي يطرح نفسه الآن: هل استطاعت رواية (تيار الوعي) الإنكليزية أن تجد لها أنصاراً من الروائيين العرب، كتبوا على غرارها؟.

ان مسألة التأثر والتأثير لا شك فيها. وهي تحتاج إلى دراسة تفصيلية خاصة. فلقد تأثرت الرواية السورية مثلاً بالأدب الوجودي في الخمسينات، وتجلّى ذلك في نتاج غادة السمان، ووليد إخلاصي وغيرهما، وتأثرت بالأدب الواقعي الاشتراكي في الستينات، وتجلّى ذلك لدى حنا مينة، وعادل أبي شنب، وغيرهما. ويؤكد الروائيون السوريون، بشهاداتهم الشخصية، هذه المؤثرات الأجنبية، فيقول حيدر حيدر مثلاً: «الأدب الفرنسي، والايرلندي، واليوناني، والروسي، في الرواية والشعر، هو مركز اهتمامي الأكبر». ويقول عبد النبي حجازي: «إنني أحاول أن أتمثل الثقافة العالمية، والأدب العالمي، من خلال تمركز على التراث، بغاية صبغ إنتاجي بصبغة قومية منفتحة، مضمونها واقعي اشتراكي». ويؤكد ذلك وليد إخلاصي فيقول: «أستطيع حصر المؤثرات في النقاط التالية: الرواية الغربية المصنوعة باتقان حضاري يذكرني باتقان الفنان العربي القديم في صنع الأرابسك. من الأمثلة الكلاسيكية: أعمال دستويفسكي. ومن الأمثلة الحديثة: أعمال لورنس داريل».

ولدى تقرّي النتاج الروائي السوري نجد بعض محاولات التحديث ظاهرة، ولعل أشهرها: محاكاة رواية (تيار الوعي) الإنكليزية عند جويس،

و(الرواية الجديدة) أو الرواية (الشيئية) عند فرسانها الفرنسيين، ورواية (الرمز والأسطورة) عند كافكا وجويس. . . إلخ، رغم أن هذه الاتجاهات الحداثية كثيراً ما لا تظهر صورة سافرة، بل هي تظهر على استحياء، أو بسمات وملامح ضعيفة أو خجلى.

ويؤكد نبيل سليمان التأثر برواية (تيار الوعي) بقوله: (أرجح القول في التلاقح الروائي العربي مع تيار الوعي هو أنه ابتدأ بالتركيز على هذه الوسائل الميكانيكية بالدرجة الأولى، قبل أن يتنامى استعمال وصف الوعي، ومناجاة النفس، والمونتاج، في مرحلة تالية. . . وأخيراً قبل أن تتفاعل سائر العناصر معاً، وينمو التداعي الحر، والمونولوج، والوسائل الميكانيكية الأخرى التي يعدّ همغري في جملتها: استخدام عناوين الصحف والإعلانات، والمقالات الصحافية، ونشرات الأخبار، وزج بعض الشخصيات السياسية المعاصرة في الحدث. . .).

وإذا كانت الترجمات قد ساعدت على انتشار هذه المدرسة الروائية، فإن ترجمة مفاهيم علم النفس عامة، وترجمة فرويد، ورايش خاصة، قد ساعدا - أيضاً - في ذلك. ومع ذلك فان عدد الروايات السورية المكتوبة وفق تقنية هذه المدرسة قليلة جداً إذا ما قيست بعدد الروايات التقليدية. ولعل أبرز من حاكاها في الأدب الروائي السوري: حيدر حيدر، وهاني الراهب، وغادة السمان. . .

إن رواية حيدر حيدر (الزمن الموحش) ١٩٧٣ تشير إلى تأثرها بجويس في روايته (صورة الفنان شاباً)، فقد اعتمد كاتبها على الذاكرة، وجعل موضوعها سنوات الشباب التي قضاها الراوية في دمشق. ثم عاد إلى الماضي الأبعد في سنوات الطفولة والصبا في القرية. وسرد أحداثاً صغيرة مثيرة للاهتمام. في استبطان داخلي بعيد عن وصف الحياة الخارجية، وإنجاز على مستويات عديدة: مستوى الذكريات، ومستوى زمن السرد، ومستوى الطفولة والصبا. . . ومع ذلك فإن حيدر حيدر يرفض الانضواء تحت أية

مدرسة أدبية، فيقول: «لست ميالاً إلى الإلتصاق بأي من هذه (المفاهيم) الرائجة والمدرسية... لا تقاليد مميزة للرواية العربية، كما لا تقاليد بعد للانسان الجديد».

والروائي السوري الثاني الذي حاول التحديث والتجريب في مضمار مدرسة (تيار الوعي) هو الكاتب هاني الراهب، الذي أعلن منذ مطلع حياته الأدبية رغبته في التجديد الروائي، فقال: «لا أستطيع الزعم هنا بأني أعرف (الأسلوب الجديد)، فهو مثل الجنين في بطن الرواية التي أكتبها الآن. وهو يتلخص في ظاهرتين: الأولى تفتيت الحادثة إلى شعور ومواقف وشخصيات ومعان. والثانية تقليص الحوار إلى درجة إعدامه».

وحين ظهرت رواية هاني الراهب الثانية (شرخ في تاريخ طويل) ١٩٧٠ كتب صدقي إسماعيل على غلافها: «تحقق شروط فن الرواية الجديدة كما نظر لها آلان روب غرييه. ترفض السرد، وترغم جميع الحواس على العمل، تتميز بشاعرية وكثافة متفردة، ولغة جيدة».

وفي روايته (ألف ليلة وليلتان) ١٩٧٧ التي يتحدث فيها عن نكسة حزيران عام ١٩٦٧، استخدم هاني الراهب تقنية روائية حديثة: التقطيع السينمائي، واللقطات، والمشاهد، ولعبة الضمائر، والملصقات، واختلاط الأزمنة، والمونولوج الداخلي المباشر، وغير المباشر. والإشارات الشعرية، واختلاط المستويات. كما يتجلّى فيها أثر (الرواية الجديدة) الفرنسية في التصوير الدقيق للأشياء، وتفتيت الحدث، واستخدام الإعلانات، والملصقات، ونشرات الأخبار، والتعليقات السياسية، والمقتطفات الصحفية... إلخ. ولهذا يؤكد هاني الراهب: «إن اختلاط الأزمنة في الرواية مقصود به الإشارة إلى استمرار عالم ألف ليلة وليلة العربي خلال ألف سنة وسنة. وإن هذا الاستمرار بلغ ذروته عام ١٩٦٧، عبر هزيمة حضارية أزاحت العرب عن طرف الزمن، ووضعتهم في الليلة الثانية بعد الألف». (ص٦).

٢- الرواية الجديدة:

والثورة الثانية في تاريخ التجديد الروائي هي مدرسة (الرواية الجديدة). وقد جاءت رداً على (المدرسة التقليدية) من جهة، وعلى مدرسة (تيار الوعي) من جهة أخرى. حيث برز في فرنسا، بعد الحرب العالمية الثانية، شبان مشاكسون، وضعوا أصابع الديناميت تحت الكراسي الأكاديمية، وحاولوا نشر الغصن الذي يجلس عليه الأدباء «الكبار».

وإذا كانت فلسفة (الرواية التقليدية) تتمثل في أن الانسان وحياته، بما فيها من أحداث وأزمان، هي مقياس الكون، وفلسفة رواية (تيار الوعي) تتمثل في اعتبار الذات هي مقياس الكون، فإن فلسفة (الرواية الجديدة) تتمثل في أن العالم الخارجي و(أشياءه) هو ما ينبغي أن يكون مادة للفن. فهذا العالم الخارجي له وجود مستقل عن وجود الانسان. وبهذا أحلّ رواد الرواية الجديدة (ناتالي ساروت، وميشيل بوتور، وجان ريكاردو، وكلود سيمون، وغيرهم) المكان محل الزمان، لأن وجود (المكان) أقوى وأرسخ.

ورغم أن (الرواية الجديدة) لم تستقبل، لدى ظهورها، بحرارة، لأنه ليس من السهل على القارئ العادي أن يتخلى بسرعة عن الجماليات التقليدية التي عهدها، من أجل قيم فنية لم تثبت جدارتها وفعاليتها بعد. وعلى الخصوص حين تنبذ (الرواية الجديدة) الشخصيات والمعاني والأحداث والحبكة... إلخ. وتعتبر العمل الأدبي كالعالم الواقعي، (شيئاً) موجوداً. وقيمته في (شكله) وفي (معناه). فيرى غرييه مثلاً أن الكلام عن (محتوى) رواية ما، كأنه شيء مستقل عن (شكلها) يؤدي إلى إلغاء الفن الروائي بأكمله، لأن الأثر الأدبي ليس علبة تحتوي شيئاً داخلها، ويذهب الأمر بغرييه إلى أن الكاتب ليس لديه (شيء) يقوله. ولكن لديه (طريقة) في القول. ومن هنا اختلاف جماليات (الرواية الجديدة) عن جماليات (الرواية التقليدية). وذلك في ظل الفلسفة (الظواهرية) التي فرضت فيها (الأشياء) نفسها على العالم، ولم يعد الانسان قادراً على تفسير

العالم فكيف بتغييره! لقد اكتفى المرء بأن يلاحظ ويصف ويلمس (الأشياء) بحواسه. ولم تعد معرفته بالعالم تتجاوز السطح.

وتتمثل رغبة غرييه في كتابة نصوص جديدة مختلفة عما كتبه سابقوه: «إن الثناء على كاتب شاب لكونه يكتب اليوم مثل ستاندال يتضمن نقصاً مزدوجاً في الأمانة والشرف. فشجاعة المرء في أن يكتب مثل ستاندال ليس فيها ما يثير الإعجاب. ومن ناحية أخرى فهذا أمر مستحيل تماماً. فلكي يكتب المؤلف مثل ستاندال يجب أن يعيش أولاً في عام ١٨٢٠. إن كاتباً على درجة من المهارة بحيث ينتج صفحات كان من الممكن لستاندال أن يمهرها بامضائه، لن تكون له». وتذهب الرغبة في التجديد بغرييه إلى القول إن على كل رواية أن يكون لها شكلها الخاص، وليس هناك من وصفة يمكن أن تحل محل هذه الفكرة. فالرواية تخلق قواعدها الخاصة بها.

و(الشخصية) التي كانت اسماً، ولقباً، ووراثة، ووظيفة اجتماعية، وطابعاً شخصياً، في الرواية التقليدية، أصبحت في (الرواية الجديدة) مجرد رقم، أو حرف، دون علامات شخصية فارقة. إنها شبح لا يمكن الإيمان به. ففوكنر مثلاً يسمّي عن عمد شخصين في روايته باسم واحد. وكافكا يكتفي بذكر حرف (ك) للدلالة على بطله الذي هو بلا أسرة ولا وجه ولا ملكية، وذلك في روايته (القصر).

وعن (استعمال الضمائر) في الرواية تحدث بوتور عن أن الروايات غالباً ما تكتب بضميري المتكلم أو الغائب، فضمير المتكلم يجعل الحديث أكثر واقعية، بينما الحديث بضمير الغائب هو أبسط الصيغ الأساسية للرواية. فالرواية المكتوبة بصيغة ضمير الغائب هي رواية دون راو، وهي قصة مستقرة لا يتبدل كيانها، مهما كان الشخص الذي يرويها، والزمن الذي تروى فيه. وإن الوقت الذي تجري فيه حوادث القصة لا أهمية لعلاقته بالوقت الحاضر، لأنه ماض منقطع تماماً عن الحاضر.

أما في (الحوار الداخلي) فإن الراوي يقص ما يعرفه عن نفسه، في لحظة ما بالذات. فهو ضمير مغلق. وتبدو القراءة فيه وكأنها حلم يرفضه

الواقع باستمرار، بينما القصة التي تستخدم ضمير المخاطب هي قصة تعليمية. وقد يتم تبادل الضمائر كما في صيغة الجمع عندما نحدّث شخصاً مهماً، أو صيغة الغائب كما فعل تشرشل عندما كتب مذكراته، وكما فعل يوليوس قيصر في كتابه (التعليقات)، فلو أنه استعمل صيغة المتكلم لكان قدم لنا نفسه كشاهد عيان لما يرويه مع افتراض وجود شهود غيره لهم قيمتهم، ويمكنهم تصحيح أو إكمال ما يرويه. ولكنه باستعمال ضمير الغائب يعتبر هذا التبادل التاريخي أمراً مفروغاً منه، كما يعتبر أن الصورة التي يرسمها له هي نهائية. ولما كان الجميع يعلمون من هو هذا المتكلم الذي يتوارى وراء ضمير الغائب، فإنهم لن يكتفوا برفض هؤلاء الشهود فحسب، بل إنهم يمنعون ذلك منعاً باتاً.

أما (البطل الروائي) فيراه بوتور ممثلاً بشخصية (الوصولي) في روايات القرن الثامن عشر. وهو شخص يخرج من طبقة عامة الشعب أو البورجوازيين، ويتسلق طبقات المجتمع، دون أن يتمكن من بلوغ طبقة النبلاء. إنه يشق طريقه مثل «العظماء»، ويبلغ شهرتهم، في عصر لم يعد فيه النبيل يمثل (البطل)، بعد أن زالت سلطة النبلاء. وفي روايات القرن التاسع عشر أصبح هذا (الوصولي) معلقاً بين طبقتي النبلاء والعامة. ورغم انه يرغب في التشبث بالطبقة الأعلى، فإنها تظل تحتقر أصله الوضيع، بينما يرفض هو أن ينتمي إلى طبقته الدنيا التي خرج من رحمها. هكذا يدخل الحياة أبطال جدد، يشكلون طبقة جديدة، هي الطبقة البورجوازية، التي هي مزيج من طبقات دنيا «صاعدة»، وشرائح من طبقات عليا منهارة. وهكذا يظهر (البورجوازي النبيل) دلالة على قرن بأكمله. أما البطولة في القرن العشرين فلم تعد للإنسان، بل للأشياء.

ومن حيث (التقنية) فإنه يمكن إظهار ثلاثة أزمان في الرواية: زمن المغامرة، وزمن الكتابة، وزمن القراءة، فالزمن الأول قد يستغرق شهرين مثلاً، والزمن الثاني قد لا يتعدى اليومين، أما الزمن الثالث فقد لا يستغرق الساعتين.

وقد تحدث بوتور عن الكتاب (كمادة)، وعن العبارات المتحولة، والخطوط الأفقية والعمودية، والبناءات المتحركة، المغلقة والمفتوحة وعديمة الشكل. كما تحدث عن الهوامش، والرسوم، والأشكال، والفهارس، وكلها مما يندرج تحت عنوان (البنية السطحية للأدب).

هذا في ميدان التنظير النقدي للرواية الجديدة. أما في المجال الإبداعي فقد وضع آلان روب غرييه روايات تتضمن جميعها جرائم قتل! ففي روايته (المتلصص) يبيع ماتياس سلاسل الساعات في جزيرة، ويرى في أحد البيوت المنعزلة صورة فتاة صغيرة، قيل له إنها ترعى الغنم قرب الشاطئ الصخري. وهنا يتوقف السرد لنلتقي بماتياس مرة أخرى، وهو يتذكر ما فعله خلال الساعة الماضية. وفي اليوم التالي يلتقي بصبي كان قد رآه يقتل الفتاة، ويلقي بجثتها عارية في البحر.

وفي روايته (الممحايات) يكلف غرييه بطله فلاس بالتحقيق في سلسلة من جرائم القتل. لكنه يقتل من قبل والده.

وفي روايته (الغيرة) يدفع غرييه بأبطاله إلى بلد استوائي، حيث يعيش الثلاثي: آن، وزوجها، وفرانك. فالزوج يرتاب بخيانة زوجته له مع فرانك، والروائي يصوّر هذه (الغيرة) بحياد تام، وكأنما هو (كاميرا) محايدة.

وفي روايته (المتاهة) يصور غرييه جندياً جريحاً هارباً، يصل إلى مدينة يغطي الثلج شوارعها، فيبحث فيها عن والد رفيقه الذي قتل في الحرب، ليسلمه رسالة. لكنه لم يحقق هدفه، لأنه يقتل برصاص انطلق مصادفة من مدفع رشاش في ركن الشارع.

وفي روايته (بيت الدعارة) يدفع غرييه ببطله جونسون إلى الهرب من ماكاو في هونغ كونغ، لأنه متهم بقتل مانوريه. . .

والآن يحق لنا التساؤل: ما هو موقع الرواية العربية من هذا التحديث الروائي؟ وهل استطاعت الرواية الجديدة أن تجد لها أرضاً صغيرة في ذاكرة الروائيين، أو في ضمائر القراء؟

الواقع إنه ليس من الضروري أن تسير الرواية العربية على خطى الرواية الغربية، لأن رواية الحداثة الغربية جاءت نتيجة تراكم تاريخي، وثمرة تطور موضوعي له خصوصيته، أما الرواية العربية فهي بنت ظروفها وبيئتها وحاجات مجتمعها التي تختلف عن حاجات المجتمعات الغربية. هكذا يمكن اعتماد ثلاثة محاور في التحديث الروائي: الواقع الذي يعطي الرواية خصوصيتها، والتأصيل الذي يعطيها هويتها ورسوخها، والتحديث الذي يمنحها رؤية وتقنية جديدتين.

وبالطبع فإن هذه المحاور الثلاثة متفاعلة ومؤثرة في بعضها بعضاً، وان الاعتماد على واحد منها فحسب، يخل بشروط التحديث الروائي، فاعتماد الحداثة الغربية وحدها مثلاً يجعل الرواية منبتّة الجذور وهذا لا يعني - بالطبع - إلغاء المثاقفة، أو إغلاق نوافذنا عن رياح ثقافات الشعوب والأمم، وبالمقابل فإن الالتفات إلى التراث وحده سيجعلنا نتقوقع على ذاتنا، في عزلة عن العالم. ومن هنا كان هم تأسيس رواية عربية حديثة يجب أن يعتمد على واقع محلي، مضافاً إليه المؤثرات العالمية (المعاصرة)، والعربية (الأصالة). وبهذا تسقط جميع المحاولات التي تجاوزت هذه الأقانيم الثلاثة، ولم تأخذها بالحسبان.

ولقد سارت رواية الحداثة العربية، لا على طريق التحديث الغربي وحده، ولا على طريق العودة إلى الأصول وحدها، وإنما حاولت الجمع بين هذين المحورين في محاولة توفيقية بينهما وبين الواقع المحلي. ومن هنا افتراقها عن التحديث الغربي والتأصيل العربي، وإن كانت تحمل بعضاً من سماتهما. وهكذا جدت اتجاهات حديثة في الرواية العربية، على غير مثال، وأهمها: الطليعية، والتجريبية، وغيرهما.

٣- الرواية الطليعية:

تعني (الطليعية) استخدام تقنيات فنية جديدة، تتجاوز الجماليات السائدة والمعروفة. وهي تعني التجديد على نار هادئة، وليست كالتجريبية التي تعني التجديد الحازم أو الحاسم.

ومن الملاحظ أن الروائي العربي يتوق دوماً إلى التجديد والتجاوز. وأنه إذا كان قد بدأ تقليدياً، في مطلع هذا القرن، فإنه تجاوز تقليديته إلى الرومانسية، فالرمزية، فالواقعية، فالطليعية، والتجريب، حيث كتب حسب المذاهب الأدبية جميعاً، حتى انتهى إلى صنع المذاهب والاتجاهات الجديدة، حيث عنت لديه الطليعية تقنية السينما، والتقطيع إلى صور ولوحات مستقلة تتضامّ لتعطي انطباعاً موحداً، واستخدام المونولوج الداخلي، والفلاش باك في تصوير ماضي الأبطال، والشعرية، والإسقاط التاريخي، والنسبية أو النظر إلى الحادثة الواحدة من زوايا عديدة.. إلخ.

وتتجلّى هذه العناصر الفنية الطليعية في نتاج الروائيين العرب: جمال الغيطاني، ويوسف القعيد، وصنع الله ابراهيم، واميل حبيبي، وجبرا إبراهيم جبرا، والطاهر بن جلّون، والطاهر وطار، وعبد الرحمن منيف، والياس خوري، وغيرهم.

ولعل عبد الله العروي، ومحمد عز الدين التازي، من أبرز ممثلي الرواية التي استخدمت الشعرية. والمفكر العروي الذي أغنى الفكر العربي المعاصر بمساهماته في نقد الحياة العربية، أسهم أيضاً في الميدان الروائي برواياته: الغربة، واليتيم، والغريق. ماتحاً من معين تجربته الذاتية، ومعاناته المرّة، في مثاقفته مع الغرب الحضاري، وعلى أرض الوطن المتخلف، فصوّر انكسار الأحلام والرؤى الحضارية على أرض الواقع المعادي، من خلال تقنية روائية تتعامل مع قارئها بلغة روائية مرهفة، وشعرية.

وأما الرواية الطليعية التي استخدمت الإسقاط التاريخي فلعل جمال الغيطاني يأتي في مقدمة كتّابها. ولعل رواية (بدر زمانه) ١٩٨٣ لمبارك ربيع تأتي في مقدمتها. وهي رواية تتحدث بمسارين: مسار معاصر يحكي قصة أسرة تتوالد وتتكاثر وتنطفئ بوساطة القمع. ومسار تاريخي مواز، يتحدث عن مملكة كان يحكمها الفساد، فعمل أهلها على الإصلاح، فسادها العدل والأمن. وكل من الروايتين منفصل عن الأخرى في شخصياته وأحداثه ومشاعره وأفكاره. ولكن الجامع بينهما هو أن كلتيهما من إبداع خيال الكاتب.

فالحوادث لم تؤخذ من التاريخ، بل من إبداع الكاتب الذي تخيّل «حقيقة» تاريخية، وبالتالي فإن الرواية واحدة، وإن اتخذت مسارين متباينين. وهذه اللعبة الجديدة تظهر مقدرة الكاتب الفائقة في بناء العوالم الروائية.

وأما الرواية الطليعية التي تستخدم النسبية، أو النظر إلى الحدث الواحد من زوايا عديدة، حسب وجهة نظر كل شخصية روائية، فلعل أشهر من يمثلها لورنس داريل في رباعيته (الاسكندرية)، وفوكنر في (الصخب والعنف)، ونجيب محفوظ في روايته (ميرامار)، وفتحي غانم في روايته (الرجل الذي فقد ظله)، والميلودي شغموم في روايته (الأبله، والمنسية، وياسمين). والأخيرة تتألف من ثلاثة أقسام: هل، ومَنْ، وأين؟ وكلها أسئلة تتناول حياة وتاريخ (المنسيّة)، تلك البلاد المتخلفة في العالم الثالث. وهذه الأقسام الثلاثة هي ثلاث وجهات نظر حول مسألة واحدة، هي رواية تاريخ تلك البلاد، حيث يشترك في الرواية ثلاثة رواة: الجدّ، والجدّة، والحفيد. وكلّ يروي من وجهة نظره، عن تلك البلاد المنهوبة التي غزاها (الأبيض والشقراء)، وتحالف معهما (الأبله) الذي ألبسوه بذلة أوربية، وربطة عنق، وجعلوا له كرشاً مدورة تفتح أمامه الطريق، ولا تشبه.

٤- الرواية التجريبية:

التجريب اتجاه جديد في التقنية الروائية، اعتمده الأدباء المعاصرون من أجل تجاوز واقعهم الفني المستهلك، فقامت الرواية التجريبية على توظيف البناءات اللغوية، واستقلال تقنيات الشعور، واللاشعور، وانثيال الوعي، واللاوعي، والأحلام، والكوابيس، وخلخلة عنصري الزمان والمكان... إلخ.

ولعل مسوغات التجريب هي الرغبة في تجاوز التقليدي الذي أملته مرحلة تاريخية معينة، إلى الإبداع الذي يستلزم الاضافة، ولا يقف عند حدود الالتقاط الخارجي، أو الانتقاء النموذجي.

ووجوه التجريب والتجاوز عديدة: فهناك التجريب المغامر الذي يتجاهل كل ما سبقه من إبداع، كما يتجاهل علاقة المبدع بالقارئ. وهذا -

بالطبع - تجريب مجاني، لا رصيد له ولا مستقبل، لأنه يعتبر الفن هذياناً وهلوسة.

وهناك التجريب المعتدل الذي يؤسس على إبداع سابق، ويحاول إيجاد صلة مع القارئ، تعتمد جماليات مشتركة بين المبدع والقارئ. وهو تجريب «معقول»، ومسؤول...

إن بناء أدب مضاد للإبداع المتعارف عليه، عن طريق تدمير البنيات الشكلية للرواية، والعناصر الفنية، وتفجير اللغة، والخروج على الأنماط الروائية السائدة، وتجاوز الرؤية الواقعية، والوظيفة الميكانيكية للمخيلة إلى الوظيفة الابتكارية التي تشيد واقعاً جديداً هو الواقع الروائي، لا الواقع المشاد عن طريق النقل الآلي أو الانعكاس، هو ما يطمح إليه روائيو التجاوز والتجريب، حين يحاولون تأسيس رؤيا روائية جديدة، وتقنيات جديدة، ولغة جديدة، تتجاوز المألوف إلى المستقبلي المجهول، في مغامرة غير مضمونة النتائج، لأن القارئ العادي لم يعتد مثل هذا التجاوز الرؤيوي والفني، وهو لا يرغب في الجري وراء أحلام المبدع، بل يكتفي بالراحة على وسادة الجماليات المعهودة، دون أن يرهق نفسه في متابعة واقع متخيّل، أو فضاء جديد للنص الأدبي. ومن هنا انصراف الكثيرين عن مَثل هذا الأدب الجديد الذي يقطع مع الماضي والحاضر، وينظر إلى المستقبل وحده، بعيون ملؤها الثقة والتفاؤل.

ولعل أشهر من يمثل هذا الاتجاه الروائي الجديد أحمد المديني، الذي يرى ان الرواية هي فيض لغوي، وثراء لفظي، على حساب الفن القصصي المفقود، والشخصيات الغائبة، والبناء الروائي المفكك، والنص المقترح عنده يرغب في تجاوز العادي والمألوف.

ولكن النقد التقليدي ينظر إلى هذا التجاوز على أنه (لعبة شكلية)، أو نمذجة زخرفية. والواقع أن الجهد الإبداعي الجديد ينبغي أن يخلق نقده معه، كما يبدع أدبه، لذلك لن يسعفه سوى نقد جديد يؤمن بمقولات الحداثة.

ورواية (زمن بين الولادة والحلم) لأحمد المديني خير من يمثل الرواية التجريبية في الأدب العربي المعاصر، ذلك انها رواية مواجهة على مستوى الدلالة، ورواية إشكالية على مستوى الشكل، فمن حيث الدلالة تدور الرواية حول محوري الماضي والحاضر. وكلاهما مرفوض لدى الكاتب/البطل. ذلك لأن الماضي - عنده - مليء بالقذارات والعهارات. وهو يرمز إليه بجدّ سقيم، ويرفضه جملة وتفصيلاً، من أجل تجاوزه، واستشراف آفاق مستقبل جدير بالإنسان. والحاضر - عنده - هو الواقع المدمر، والأرض الموات التي لا تحبل بغير العقم والبوار، حيث الاستغلال والفتك والدمار.

وقد رغب المديني في أن يوازي مضمونه الدلالي تقنية مواجهة أيضاً، ترفض الأطر المسبقة، والأساليب المستهلكة، وتحاول دمج الأجناس الأدبية جميعاً في «كتابة» مبدعة لا تفصل بين الروائي والقاص والشاعر.

وليس في روايته حدث على الإطلاق، وليس هناك شخصيات لتوصف بالتنامي أو الجمود. وإنما موقف جاهز، وشخصيات شعورية تتدفق فتملأ الساحة الشعورية والفكرية، رغبة في تجديد التقنية الروائية، حتى ليصل الأمر بالرواية التجريبية إلى مأزق اللاشكل وفقدان الهوية.

والاتجاه الثاني في التجريب الروائي اختطّه محمد عز الدين التازي، الذي يرغب في تأسيس (كتابة روائية جديدة لا تقوم على الفراغ، أو تسقط في سديم الفضاءات، أو تنسلخ عن علاقات تركيبها ونواظمها الداخلية، وعن ارتباطها بالمجتمع والتاريخ، لأن في ذلك نسفاً للقانون الأساسي لبناء الرواية، وعلى الخصوص عندما يلجأ الكاتب إلى تجريد الواقع إلى فكر خالص غير قابل للتشخيص المادي، وبالمقابل فإنه يرفض الكتابة الروائية التي تكتفي بالنقل الانعكاسي أو الوصف الآلي، ذلك ان الرواية - عنده - لم تعد مجرد «مرآة تجوب الشوارع».

هكذا تسقط التجريبية المشحونة بالتجريد والهلوسات والشطحات المريضة التي ترغب في ستر الخواء الفكري بوساطة استحداث شكلي، كما

تسقط الواقعية الساذجة، من أجل إبداع (كتابة) جديدة، تعمد إلى خلق رموز جديدة، داخل بنيات النص، كتابة إبداعية لا تقطع مع القارئ، في محاولة لحل المعادلة الصعبة التي لا تكون على حساب الفن.

وروايته (رحيل البحر) بلا أحداث، ولا لوحات، ولا حتى دلالة، وإنما انثيال لفظي، وتدفق لا شعوري، في ذهن البطل الذي يتحدث عن كل شيء في وقت واحد، في (مونولوج) واحد، متصل، ومستمر.

والواقع إن هذه (الكتابة) الجديدة ليست بلا جذور، وإنما هي أحدث ما توصل إليه التطور الكتابي في العالم الغربي المعاصر. فلقد مرّت المغامرة الروائية بمراحل بارزة في تطورها، منذ نشأتها التقليدية، وحتى إنجازات المذاهب الأدبية. ورغم أن هذه المذاهب الأدبية قد أحدثت تطويرات جزئية في التقنية الروائية، إلا أن الرواية ظلّت - معها - تحمل هويتها، حتى جاء جيمس جويس ومارسيل بروست، فألغيا بُعدي الزمان والمكان، ودمّرا الحواجز بين الرواية والشعر، ونزعا صمام الأمان عن اللاوعي، فتدفق المونولوج حراً، كالمهرة في المروج الخضراء، ثم استكمل فرسان (الرواية الجديدة) المغامرة الروائية، فأطلقوا آخر رصاصاتهم على جثة الرواية التقليدية، ورفعوا شعار (اللارواية)، و(ضد الرواية)، و(الرواية الجديدة)، من أجل إفساح المجال أمام (الأشياء) كي تسفر عن ذاتها بحرية ميلو درامية، وحياد بارد، و(موضوعية) تامة.

وهكذا تبدو مغامرة التجريب في الحقل الروائي ذات أبوة شرعية. يلتقي فيها التفاعل الحضاري بالمثاقفة الضرورية، والحداثة الغربية بالواقع المحلي.

ابـــــداع

شعـــــر

قراءة في كتاب الزّبدْ

خالد أبو خالد

زبدٌ حصارك
فافتحي شباك أحلامي على حلم
يعرش في مداركْ..
زبدٌ على فنجان قهوتنا الصباحي الشفيفْ..
زبدٌ وموسيقى الخريف..
تأتي لتذهب في الكتابة..
- جسدٌ.. ويذبل في الكتابة..

(*) خالد أبو خالد: أديب وشاعر من فلسطين له اسهاماته الكبرى في الحركة الشعرية العربية، كما له العديد من الدواوين الشعرية.

لاوقت في يدنا . . وفي دمنا ربابة . .
هاتي يديك . . ودثرينا بالرصاص . . وبالعتابا
- رقصت على عزفٍ بأجنحة الفراش . .
وغادرت لغة الأنين . . إلى الحنين . .
إلى استعارات الصبابة .
- هل خاصرت مطراً . . ولم تدركهُ
أم جفَّ السحاب . . ؟
رقصت فحاصرها الخرابُ . . من الغيابِ . .
إلى الغياب . .
- هل أنت . . أنت . . ؟
أم المساء متيّمٌ . . ؟
- أسفار عاشقة إليها . . كالدخول إلى مراياها
وملحٌ . . في الضباب . .
- ياأم أهلي . .
والغناء على البقايا . .
لايكون سوى البكاءْ
لغتي تشارف مايعذبها . . وتصرخ في اليبابْ
لغتي . . أكون . . لكي أكون . . من الدماء . . إلى الدماءْ
من أين تبدأنا القصيدة . . ؟ كيف تختمنا الغرابة؟
تلك السماء بعيدة . .
والأرض أجمل من أغانينا . . وأنبل . .
ضوئي عيونك . . أنت من شمسين أجمل . .

لو غبت عنك . . أغيب كي آتي على رمانةٍ . .
وصهيل منجل . .
تأتين شامك غيمةٌ . . ويدي شجر . .
نهر النهار بلا ضفاف . .
وضفاف من أهوى مطرْ . .
تأتين في امرأةٍ ستشبه ذاتها . .
وأنا أجيء مؤاخياً ليديك كي نأتي معاً . .
قصبٌ يواعدنا . . فيأخذنا الشَّجنْ
تأتين في امرأة تطارد حلمها . .
- يتوهج البحريُّ . . شمسٌ حرةٌ
بيت لقلبك . . لايجيء . .
والعمر جوابٌ . . ومثقلْ . .
-عطشٌ . . وصورتنا رصيفْ . .
- وردٌ على تابوت منزلنا . . ونجمتنا رغيفْ . .
- ياأيها الوقت النظيف
لاتبتعد . . أو فابتعدْ
كيما تقربنا العفونة من طهارتنا . .
فنقرأ في تفاصيل السقوط . . سقوطنا
في رغوة الأشياء . . والمرمرْ . .
زبدٌ على الزعتر
زبدٌ على الزيتون . . والدفلى

زبدٌ على زمانة حبلى
زبدٌ على الأحمر

***

- خرجت لنزهتها الجميلة فوق شرفتها . .
فرفرفت الحمامة في يديها . .
واستباحتها هواجسها . . وحاصرها البكاء . .
- ورق لصورة عاشقين . . على جدار من هواء

***

زبدٌ حصارك . . فافتحي دمنا . .
سنخرج من بقايانا . . إلينا
زبدٌ . . سندخل في عصور . . لا تساومنا علينا
وجع بحجم خروجنا العربي عن أسمائنا الأولى
وكون شاسع لرمادنا . . وقيامة أخرى . .
وجسرٌ للعبورُ
زبدٌ حصارك . . والغزاة مورطون . .
وأنت أغلى . . أنت أغلى . .

***

- لصباح هذا الحزن فاكهةٌ . . وسلَّمْ
لمساء هذا الحزن رافعةٌ . . وبلسمْ . .
لفراقنا مأتم . .
ولقاؤنا منجم
هل نحن . . نحن . . ؟ أم البلاد تغيَّرتْ

وتغيَّرت فينا ملامحها . . فضعنا؟
– من يشتري منا المتاهة . . بالبشارة؟
من يشتري – كيما نرى – منا العبارة؟
من ذا يبادلنا بغصتنا . . الرؤى؟
هل نحن فخارٌ . . لنكسرُ؟
– من يطرد الآن المشرد للخيام . . ؟
والحرب تدخل في حروبٍ . . تحت يافطة السلامْ؟

***

لحصاد أمي حقبةٌ في الحلم . . للشجر المعمر حكمةٌ
ستعيد تركيب القرى . . في النرجس الكاكيِّ
سيف في الرمال . .

خبرٌ توزعه جريدة . .
زبدٌ على ذهب الكلام . .
زبدٌ على الماسيِّ . . والتفاح . .
زبدٌ على المفتاحْ
زبدٌ على الافريز . . والساترْ . .
زبدٌ على التطريز
زبدٌ هو اليومي . . والعابرْ
زبدٌ على الأبيض . .
زبدٌ على الغابرْ . .

***

مرَّت أصابعك الجميلة . . في جبيني . .
فتحولت نايًا . . وقمحًا في القصيدة . .
مرَّ النخيل إليك . فاشتعل النخيلُ . .
وتعرَّتْ الرايات . . في الرايات . . واللهب الجميل . .
كنا انتحلنا رغبة أخرى . . وواصلنا رحيلاً . . في الرحيلْ . .
لم نأت من غيبٍ . . ولم نذهب إليه
كل الذين نحبهم رحلوا على ضوءٍ نحيل . .

***

– يا أيها المفتون بالإبحار . . والمرساة
جزر ستصعد في صباح البحر . . كي تأتي
بحرٌ يتوئم ما لديه . . بما لديكْ
البحرُ بيتك . .
أنت بيت البحر
شردك الغزاة . . وشرَّدوه . .
وطاردوك . . وطاردوه . .
فصار أعلى . .
– ليلٌ عليك . . وليل كوكبنا طويل . .
سيان . . ليلٌ في الخليل . . أو الجنوب . . أو الجليل . .
ليلٌ يصدره الغزاة معلبًا . . ومسلحًا . .
نشتق منه غناءنا . . ونحيبنا . .
نشتقُّ منه طعامنا . . وثيابنا
وشرابنا . . وعطورنا

نشتقّ منه ظلامنا . . وحصارنا . .

ليلٌ على المعبد . .

ونضيع في الأبعد . .

زبدٌ هو المشهد . .

زبدٌ على الموال . . والثكلى . .

زبدٌ على الذكرى . .

زبدٌ على النارنج . . والحلوى

زبدٌ على الأسرار . . والنجوى

زبدٌ على الأسماء . . والبلوى . .

زبدٌ على الأسود . .

زبدٌ حصارك . . إنما المنفى غبار لا يسمينا . .

- وماءٌ في اللغات

مطرٌ نحاسيٌّ . .

وموت في النبات

فتلفتي . .

تجدين قاتلك المرابي في مراياهم . . وظاهرة العطب . .

تجدين قنطرة . . وأقلاماً . . وخيلاً من خشب . .

تجدين أزمنة الغزاة . . تغرب الجرحى عن القتلى . .

تغرب طفلة عن أمها . .

ويمامة عن عشها . .

وتغرب الآتي . . عن الماضي . .

تغرب عاشقاً عن حزنه . .

- لا لون في الموت الأليف.. ولا الجريمة.. كالجريمةِ..
والسؤال.. هو السؤالْ..؟
- خوفٌ.. ويأخذ هيئة الرجل المهذَّب
والشجاعة أقحوانْ..
حقلٌ يقارن عشبه بضفيرتينْ
وأنا أطابق مالدي.. بما لديك من البراري..
مالديك.. ومالديَّ من الصواري..
سفرٌ على خيط الشعاع.. وفضةٌ في الياسمينْ..
- أنثى وتفتقد الأمان
عبرت إلى الفوضى وحيدة..
- من أين تأتيك الصواري؟ أين تأخذك الرمالْ..
تبكي عليك ربابة الغجري.. يبكيك الخيال
أفق يصحرهُ السراب.. وأنت نخلة..
ألقٌ عليك.. ونبع قبلة.
- قمرٌ يؤلف حزنه.. في ضفتين من الندى
نبضٌ على حد المدى..
حبرٌ يبعثره الصدى..
زبدٌ على جيش الحنين.
زبدٌ على الورديِّ
زبدٌ كتاب الذلُّ
زبدٌ هم السادة..
زبدٌ على الأخضر..

***

- لايشبه الليمون لون رحيله . . لظلاله . .

لايشبه الموتى . . سوى الموتى . .

ويشبهني فضائي . .

جبل يئن على شفير الموتِ . .

تأخذه الإبادة . . للولادة . .

يعدو . . فتسبقه دمائي . .

زبدٌ هي الملهاة . . في المأساة . . والمنفى ضريحٌ

في سمائي

***

زبدٌ حصارك . . ليس في المقهى . . سوى المقهى . .

- غريبٌ في جنازة . .

لا ولا في هامش الصمت علاماتٌ

وفي الصمت مفازة . .

لاصوت في صوت الشوارع . .

أو طيورك في سمائكُ

أعدو . . فيأخذني دواركْ

للموت حصته . . وموتي شاهدٌ

- زبدٌ يغامرُ . .

عالم يرث العمى . .

زبد خطابات الدُّمى

- عشق الفتى وهم البلاغة . . في البلاغة . . والنساء . .

فاصطاده فخ الكلام . .
- نشرت دفاترها الجميلة في دفاترها . . فصادرها الظلام .
وتشرذم الحلم المثابر . .
فاجأت أطفالها صوراً . . على ورق الجدار . .
شجرٌ من الاسفنج . . والصفصاف ملصقْ
صيف ثقيل اللون . . والسكين أزرق . .
لايكذب القلب الذي يعشقْ . .
أو يكذب القلب الذي يعشق . .
أم يعجز القلب الذي يعشقْ . .
زبدٌ على الخلجان . . والمكسر . .
زبدٌ على الياقوتْ
زبدٌ على السكر . .
والحبُّ لايقهر
شدّي على الصاري
فالملكات هباءُ . .
والبحر من شمعٍ . .
بابٌ . . ولايقفل . .
والزاد للبحارْ
عسل على حنظلْ . .

ابـــداع

إشتعالات بين باريس وبرلين

فائز العراقي

لكَ أن تنبهر في هذا الزحام
تعلكَ أغضان المساءِ ببحر غفوتك
وتجثو وحيداً في غابة التأوهِ
حواسك مطرقة علاها الصدأ
كلما جلوتها
إعتلتها رياح التقادمْ
لك أن تنبهر أولا ..

(*) فائز العراقي: شاعر وكاتب من العراق، سكرتير رابطة المثقفين العراقيين في سورية، عضو اتحاد الكتاب العرب. من دواوينه: «الينابيع»، «مدارات ليزا».

يخوتٌ بيضاءُ تمخر «شبره»[١]
أفخاذٌ في برلين تلوح للشمس
كأنها أعلامٌ مُزينةٌ بالسطوعْ
كلابٌ تفززُ لحظة تأملكَ
و«شبره» يتطلعُ مُنْذهلاً
لشاعرٍ طوى القارات في جيبه
وفتح نوافذ الصمت
لعبق المجهول
لكَ أن تختار بين موتين:
باريسُ حيث المدى
يفلتُ من قبضة الوقت
وبرلينُ حيث الشوارع
تلتهمُ بروق خطوك
لك أن تنام مُطمئناً
فثمة قصيدةٌ
تجولُ بين مرافىء قلبك
وغابات ترقبك
ثمةَ قصيدةٌ
سترمي الشاعر
بوابلٍ من النعاسْ

« أزمتي والقصيدة»
مأزومٌ أنا مأزومٌ
أكرهُ وجوداً تعثر ببقايا الظل
وراح يبحث عن ألق الشمس
في دهاليز الخواء
سأعترف ُعلانيةً:
أنا والقصيدة مختصمانْ
وهي تأبى الخضوع إلا لسطوتها
لبريقها المتفرد
فجأةً تنبثقُ من زوايا الصمت
تجرجرني من أذيال روحي
وتجلسني أمام الأبيض الناصع :
« قمْ هذه أنا
إخلع سترة الغيب
وراودني بلغة الماءْ»
جسدي فخارٌ متكسرٌ بالبوح
وألقي لايطاوله
إلا الباسق اليانع المتغاوي
« إخلع قفازك المستور بالوهم
نعناعُ الأزل
ينهمرُ هناك»
مأزومٌ أنا

والقصيدة تناهبت ذاكرتي
تركتني موهن الروح
بانتظار خطاها المذهبات
من لي إلاّكِ أيتها القصائد الغزالاتُ
وأنا أترنح ثملاً بشقاءِ الوجودُ
أرشفُ موتي كل صباحٍ
أرشفُ عن وجدٍ
وأتحايلُ على وخزة الرملْ
من لي سواك
حقبٌ أتأبطُ جبال الأملِ
راكضاً في براري التحول
حقبٌ أرتادُ سهوب الذاكرة
وأقتاتُ عشبة الفجيعة
مُسربلةً بحسرة كلكامشْ
حقبٌ.. وآهٍ
هل تقوى اللغة على البوح؟
إذن لتلزم الصمتَ أيها الشاعرُ
ولتعرشِ القصيدةُ فوق جدران الأبد
مزدانة فوق عرش البهاءْ..
بعيداً تنحى
خذ مهاميز اللغة
ذرها فوق جزر الضباب

ودع القصيدة
تعلنُ عن جلال سطوتها
تكتبُ يقظتها
لربما فزَّ أرنبُ التلاشي
وقلك وسامَ البقاءْ

«همنغواي»
في هذه اللحظة الكابية
من يحتسي «ثلوج كليمنجارو»«٢»
ثمركَ المتخشبُ
أم قلقك المتزامن؟
هل أندلعت قيعان السر
تحت أخمص قدميك؟
أم أشعلت ذنب روحك بنيران العدم؟
دعك من مفازة الوهم
وانهض من رقدتك
أيها الشيخُ الجليل
لا النساءُ يملأن هذا الخواء
ولاقبعة البرق تغطي
رعشة الظلامُ
تعال ياصديقي
نحتسي كأس الندم
عبثاً تبحثُ عن زهرة الخلاص

---

١) شبره: نهر في برلين
٢) ثلوج كليمنجارو: رواية للكاتب الأمريكي المعروف «أرنست همنغواي».

ابـــــداع

قصة قصيرة

خربشات على جدار مظلم

عوض سعود عوض

افترش عبد المعطي الرصيف، التعب هده كبعير عمل أسبوعاً ولم يذق حبة شعير، أجال نظره بمن حوله، إنه على طرف ساحة في وسطها شجيرات ونافورة يرتفع ماؤها إلى الفضاء، وعلى مقربةمنه انتشر باعة متجولون.

أباريق شاي وكاساتها وفناجين قهوة وطناجر تيفال وأدوات كهربائية مسجلات ومكاوٍ وخلاطات

(*) عوض سعود عوض: أديب وقاص وروائي من فلسطين، عضو اتحاد الكتاب العرب، عضو جمعية القصة والرواية، من مؤلفاته: «الانتظار».

وغيرها كثير . وزع نظراته فاكتشف أنه بحاجة إلى كل هذه الأدوات، استهوته بعض الواجهات فقام يحدق بها، مزينة بأضواء حمراء وصفراء وزرقاء وببدلات جنز، أسعارها بدت له مرتفعة . أحس بألم في رأسه وبغصة في حلقه، عاد يراقب البائعين، يتهامسون ويتضاحكون، أبعد من مخيلته طلبات البيت وحمد الله على الصحة.

النسمات العذبة المحملة بأشعة شمس ربيعية تدغدغ وجهه وتنساب زاحفة إلى الشوارع، داعبت أعالي الأشجار فايقظت في نفسه الأحلام، عادت عيناه تتابعان الناس تلك السيدة التي تجر كلباً يلوح بذيله تيهاً، بحركة حسابية بسيطة اكتشف أن صاحبته تحتاج إلى راتب موظف لتؤمن الطعام لذاك الجرو. فكر في سؤال زوجته، لماذا لاتجلب المال كالآخرين؟ سؤال حيره خاصة وهي تعيده وتعدد ماهي بحاجة اليه، وتذكره بحياة جيرانها ومن تخرجوا معه.

استوطنت المدينة رأسه، أسواقها وأناسها وتاريخها، أصابته رعشة وهو يعيد نشوءها إلى آلاف السنين. بيوتها الطينية وحاراتها الضيقة لها حيز في دماغه، بواباتها الأثرية منطبعة في مخيلته. نظر حوله، هربت البيوت الحميمة وطالعته الشوارع العريضة والبنايات الحبلى، وجد نفسه غريباً، امتطى جواد ذاكرته، تحركت دوامة من الأمواج العاتية، ازداد انقباضاً، الصورة تلازمه تحفر تقاطيعها في ألبوم رأسه، غير قادر على تجاوز عقبات اليوم، منذ الصباح أحس بتعاسة لم يشعر بها منذ زمن. شاهد غراباً في أعلى الشجرة، نعق مرات عدة، متجاوباً مع بوق سيارة تقترب، تفرق الباعة بعد أن حملوا أمتعتهم، الوحيد الذي لم يتحرك، لم يخطر بباله أنه المقصود. أشاروا إليه، أمروه بالنهوض ونعتوه بأوصاف قبيحة، وجل ولم يحاول الهرب، أعمل فكره وقال في ذاته بأن المسألة بسيطة، لابد أن إشكالاً وقع وهو قادر على حله.

رآهم قادمين إليه، ينادونه، يقتربون منه، يتقربون منه، يطالبونه بالصعود، ارتحلت كل الذكريات الجميلة وتحولت البنايات الفخمة إلى علب مغلقة، والشوارع العريضة إلى بوابات للعربدة. الباعة يراقبون ويحمدون الله أن الدورية تركتهم يهربون بسلام، لاأحد اقترب منهم، كلهم ينظرون بإشفاق إليه، يحدقون به ويتمتمون، احتمل جلافتهم وألفاظهم البذيئة، فتح صدره ليحتضنهم، وينهي سوء التفاهم. اقتربت الدورية الراجلة وساعدتهم على حمله وقذفه في صندوق السيارة، في الوقت الذي أخذ فيه كلب السيدة ينبح.

أطلقت السيارة دوي بوقها المرعب، وشقت طريقها غير آبهة بشرطي أو إشارة مرور، يدوي صوتها كذئاب ضارية، وظلت حتى وصلت إلى وسط المدينة. رموه في غرفة مستطيلة في طرفها نقرة مرحاض في قبو معتم. حاول اقناعهم بالتحدث بالهاتف، لم يستجيبوا لطلبه، أغلقوا الباب عليه وغادروا.

« ماالذي دهاك ياعبد المعطي، ستظل أياماً رهن الاعتقال، كيف تفسر غيابك؟ ما التهمة؟ لاتعرفها ولم يخبرك أحد بها» . .

صباح الخميس قبيل السابعة خرج من بيته وزوجته تكرر نداءها، تكرر طلباتها حتى لاينسى متطلبات العيد الذي صار على الأبواب، عليه اقتراض المزيد من المال، فهي كأي سيدة تحلم أن تلبس ثياباً جديدة، ويفرح صغارها الذين يعدون الأيام المتبقية، خرج باحثاً عن عمل، ارتدى ثياباً غير البدلة التي اعتاد الناس رؤيته بها، لم يحلق ذقنه بل وضع لحية بيضاء وتناول عكازاً، حتى ظهره أثناء سيره، فبدا كرجل كهل يدب على الأرض غير قادر على المشي. فكر في الأمكنة التي سيقصدها، وجد نفسه أمام مجموعة من دوائر الدولة، وقف قرب باب إحداها. أيد عدة ممتدة، مد يده كغيره وبصوت منغم مفعم بالأسى سمع ألحاناً رددها مع المنشدين. اسند جذعه إلى عضادة، استرعى انتباهه تأخر ثلاثة موظفين عن زملائهم، أخذ كل منهم زاوية وزبوناً.

اقترب من الأول الذي استلم أوراق معاملة همس في إذن صاحبها بضع كلمات وطالبه بالعودة قبل نهاية الدوام، الثاني ابتسم لمد يد المراجع في جيبه، شكره وقال له كما اتفقنا، أما الثالث فقد أطال بالحديث مع صاحب المعاملة، وبعد أخذ ورد لم يتفق معه على شيء، أخبره أن معاملته غير قانونية وتحتاج إلى استثناء من المدير. ارتفع صوت الرجل الذي أقسم أنه قد دفع مافوقه ومامحته حتى صارت قانونية. كلهم في البداية يقولون إن معاملتك صعبة تحتاج إلى استثناء، وعندما تخضر أيديهم تصير قانونية مئة بالمئة. تلقى صفعات وتهديدات أشار الموظف بيده فتقدم عدد من الأذنة أبعدوه عن باب الدائرة، في حين صعد أحدهم وألقى معاملته من الطابق الثالث.

تعب عبد المعطي من وقفته، قرر أن يذهب إلى مكان آخر أكثر دفئاً وانشراحاً، قصد سوق التجار، في السوق مد يده دون فائدة، جاهد فكره في اختراع موضوع يستحث شهامتهم، موضوع يجعلهم يدفعون بسخاء، أشاحوا بوجوههم، لاحياة لمن تنادي، بعضهم دفع القليل وآخرون أخبروه بأن الله هو العاطي «اسكت يارجل أنت في نعمة، تجد من يحن عليك، أما نحن فالحالة واقفة والضرائب في ازدياد والبيع والشراء بالدين، والمشاكل لها أول وليس لها آخر». أحدهم أخبره بأن الديون تثقله، لايمتلك قوت عياله. الوحيدات اللاتي تصدقن ودفعن النسوة. أكثر الله منهن وطيب خاطرهن، يفتحن حقائبهن ويضعن ماتيسر في جيبه. تابع طريقه إلى جامع قديم يجلس على عتبته عدد من الناس يمدون أيديهم، أرسلوا من يسبر أغواره، استلطفه بينما يده الأخرى تعطي إشارة الهجوم، ثارت ثائرتهم، أعلموه أن هذا المكان يخصهم، عليه أن يعطيهم عرض كتفيه، وتلافياً لأي مشاكل دخل إلى الجامع من أحد أبوابه وخرج من الناحية الثانية.

ضحك في عبه، الحياة غريبة، دولاب، أحس بالتعب وحط رحاله قرب ساحة إلى جانب دورية مرورية، اقتعد الرصيف وظل يراقب، الصفارة تعمل بانتظام. السيارات تقف، يناولهم السائق شهادة القيادة. .

عـد الأوراق التي استلموها، بدا كالمجنون يحدث ذاته، أثارت تصرفاته الشرطيين تحدثا باللاسلكي واقتربا منه في وقت ارتفع فيه آذان الظهر.

مثل أمام المساعد للتحقيق، مسح بكفه على رقبته المحمرة، كرامته هدرت هذا اليوم في الشارع وفي هذا المبنى وقبوه الذي لاتدخله الشمس ولا الهـواء.. رفض أن يدلي بأية كلمة، أخبـرهم بأنه سيقـول ماعنده أمام القـاضي، فرغوا من وجبته ومع ذلك ظل مصراً على رأيه، فتركوه مرمياً دون طعام.

تعايش مع الزنزانة التي حاصرته برطوبتها وعفونتها، عانق ماضيه، استدرجه فامتد أمام ناظريه، بمهارة التقط من حياته الخاوية أحلامها وأزهارها وصخبها، فبدت واحة في عمق صحراء يصعب سبرها، تحسس فؤاده الذي دق بسرعة، فانكمشت أحلامه وذبلت أزهاره، شعر أن هذا القبو قبر تنقصه شاهدة، أحس بوحشة داخله، طأطأ هامته وبدأ يتحسس الجدران، لايوجد غيرها تحمل ذكراه، حاول أن يكتب ماخطر بفكره، قبل أن يخط أي كلمة قرأ تعابير لأناس مروا قبله، أسماؤهم، حكمتهم.. اكتشف صلابة الجدران، سيجرب حفر اسمه تحت الأسماء، لم يجد سوى ظفره الذي انكسر قبل أن يكمل كتابة الكنية. دق على الباب، على الجدار، انفتحت الطاقة فطلب ورقة وقلماً.

أخبـر المساعـد بطلب السجين، هز رأسه وعلق قائلاً: «تشرفنا صحافي، هذا ماكان ينقصنا، لم يبق إلا أن نحول(القاووش) إلى جريدة».

استدعاه على عجل ونتره محاضرة زلزلت أركان القبو، نزل الدرج وهو يجرجر قدميه، اعتمد على أظافره ليخط أفكاره، انقصفت وهو لم يكمل كتابة سطرين، بحث عن أمكنة أقل صلابة، تحسسه فوجده أقوى مما تصور، باستثناء جزء قريب من دورة المياه، حيث نخرته الرطوبة وحولت اسمنته إلى تراب فركه فتناثر الطين وكادت المياه تنبجس من التمديدات الصحية المهترئة، تركها وعاد يبحث عن مكان أقل رخاوة. سلّى نفسه

بقراءة ماهو مكتوب من أيام غابرة لأناس مروا، تركوا بصماتهم وكلماتهم بينما طوى الزمن أكثرهم، هذا الزمن الذي سيطويه هو والشرطة.

لم ينم في الليل، يخترع موضوعات قابلة للكتابة، يفكر في صباه، يوم كان يعمل بهمة، لم يطالبوه المثول إلى هنا، ولايوم تقدم لوظيفة ارتضى العقد ووقعه، كان يظن أن الأمور ستتحسن يوماً بعد يوم، فالتاريخ والاجتماع والاقتصاد وأستاذه علمه ذلك.

صباح السبت مدّ يديه فأوثقوهما قبل أن يغادر القبو، نقلوه إلى نظارة المحكمة مر من شوارع عرفها، فرآها تبكي بينما الناس يحنون رؤوسهم وهم يتابعون سيرهم. لاأحد احتج بسببه، الكثير منهم فتح يديه. أحس بالنسمات ذاتها التي شعر بها في الساحة، إنها أكثر نداوة، في حين بدت السماء أقل زرقة. نقلوه إلى نظارة المحكمة. انتظر دوره. في الحادية عشرة مثل أمام القاضي، دقق بوجهه وابتسم قبل أن يوضع في قفص الاتهام. دارت به الأفكار إلى أيام الدراسة. أيعقل أن يكون صديقه خالد هو القاضي، ربما أخوه أو شخص يشبهه، فتح مساعد القاضي الملف فوجده فارغاً، كتب فيه ثلاثة أسطر أعلاها الترويسة، أما لائحة الاتهام فتنص على أن المتهم عبد المعطي قبض عليه متلبساً بجرم التسول، وقد رفض الادلاء بأقواله.

نظر الكاتب إلى الملف، قلبه ولما لم يجد سوى تلك الكلمات صاح أأنت المتسول عبد المعطي حسن؟ انتفض القاضي وقال، ماذا، هات الأوراق دقق في الإسم وفي وجه المتهم، نهض من مكانه متجهاً حيث يقف، حدق به وقال:

-أهلاً بزميل الدراسة!

أمر مساعده بتأجيل بقية دعاوي هذا اليوم حسب معرفته، وطلب افراغ القاعة من الحاضرين، صاح القاضي في وجه المتهم: «أنا زميلك،

جلسنا على مقعد واحد أربع سنوات، ألست الصحفي والكاتب المعروف.. إذاً حدثني».

انصرفت عناصر الدورية، ترك الموضوع للقضاء ليقول كلمته، أغلق الباب وطلب له كوباً من الشاي، استحثه أن يحدثه:

- آخر ماتوقعته أن نلتقي هنا.. على فكره البارحة حدثت زوجتي عن مقالاتك وأسلوبك الساخر، كلنا نقرأمانكتب، حتى أبنائي متشوقون لمعرفة زميل والدهم..

نظر إلى القاضي وهو بين مصدق ومكذب لما حدث، أسكتته المفاجأة، جعلته يشعركم هو صغير، قال في نفسه: «آه أيتها الدنيا، لم رسمت أن يكون اللقاء هنا وأنا بهذا الزي وبهذه الحالة»؟ جفف دموعه، حاول منعها من الانهمار فلم يقدر ولم يتمالك أعصابه، صمت يراقب ماسيحدث، ينتظر القرار الذي سيتخذ بحقه.

هاج قصر العدالة في تلك الظهيرة، انتقل الخبر من واحد إلى آخر، تجمعوا أمام القاعة، استغربوا تأجيل الدعاوي من أجل شخص اتهم بالتسول، لم يحترم منصبه، خرج من وراء القوس ليعانقه ويطلب له الشاي والقهوة، رسم علامات حائرة وأسئلة غير قادرة على العثور على جوابها.

لم يقل عبد المعطي شيئاً، استمع إلى حديث خالد الذي نسي نفسه ومنصبه، وأخذ يحدثه عن حياته ومستقبله، عن زوجته وأولاده ووضعه المالي الجيد، أخبره بأنه يملك بيوتاً ومكتباً وسيارة تنقله عدا سيارته الخاصة. بين أن ذلك كله من كد يمينه وفضل الله عليه، فهو لم يرث قرشاً واحداً عن والديه، حتى حصته في البيت تخلى عنها لصالح إخوته، راتبه عادي بضعة آلاف، «الحمد لله العاطي».

استدعى السائق على عجل وأمره أن يظل إلى جانبه ليوصل صديقه إلى المكان الذي يريده. دوّن في الملف أربعة أسطر أنهى بها القضية:

«ثبت لدينا نحن القاضي بأن المتهم هو الكاتب والصحافي المعروف، لم يرتكب أي إساءة إلى القانون، يجرب ويتقمص الشخصية بنجاح قبل أن يكتب عنها زاوية في الجريدة التي يعمل بها، لذا فقد أطلقنا سراحه، واعتذرنا على سوء تصرف الدورية، رجوناه باسم القانون أن يقبل ذلك عن كل المسيئين».

مدّ القاضي يده إلى جيبه ودفع بحزمة من الأوراق النقدية إليه، رفضها عبد المعطي، كما رفض أن يأخذ الصرة التي تخصه، حمد الله أنه مازال في قوته، قادر على العمل، قال ذلك وترك كل شيء على طاولة القاضي، قبل أن ينصرف وحيداً.

الآن في ذهنه شيء واحد، ماذا يقول لزوجته التي وعدت نفسها بفستان وأشياء أخرى، ووعدت صغارها ببدلات جديدة وحلويات رائعة. مدرك أن مهمته صعبة، تحسس جيوبه الفارغة، حث همته على الصبر ومعدته على الحمل، سيصل بيته مشياً وهناك لا أحد يعلم ما الذي سيحدث؟!

ابـــــداع

قصة قصيرة

بخطىً رتيبة نمضي

وصـال سـمير

ولكن.. هل سأخدع مرة أخرى؟!

أعاد تلك العبارة، واجترها بلذة كبيرة..وقد ارتسم صدى معناها على قسمات وجهه. زمّ شفتيه وبدا الإصرارُ واضحاً على سحنتـه.. ظهـر عليـه التردد والانفعال، فتضرج وجهه بلون قرمزي.. وهو يقطع المسافة الصغيرة عشرات المرّات.. تلك المسافة التي تفصله عن مكان اللقاء.

(*) وصال سمير: أديبة وقاصة من سورية، عضو اتحاد الكتاب العرب، عضو جمعية القصة والرواية من أعمالها: «زينة»، «ليست جريمتي».

لم يكن مجبراً على هذا الموعد.. بل اختاره بملء إرادته.. وكأنه يمارس هواية خفيّة، يعذب بها نفسه، يذيبها، وهو يمارس تجارب فاشلة مكرورة.

أيذهب إليها الآن.. أم يرجع إلى بيته؟!

هي.. تنتظره منذ عشر دقائق.. ولكن.. هل عشر دقائق طويلة.. فليجعلها أطول، ليدرك مدى حرصها على لقائه..

تابع طريقه بخطىً مضطربة فتارة يسرع في خطواته، وتارة أخرى يتئد، ويعود إلى حركات رتيبة.

مرات ومرات، قاس الطريق. وهو يتأمل واجهات المخازن المصطفة بعناية على جانبي الشارع، تضيئها مصابيح ملوّنة تتبادل بينها الأدوار، فحين يطفأ عدد منها تحلّ مكانها مصابيح أخرى..

تأمل الرصيف الرمادي، وغرز نظراته في أحجاره المربعة.. محاولاً عدّها..

اقترب أكثر من مرة من المطعم الصغير القابع في زاوية منعزلة من الشارع العريض. وقد اختاره من بين مئات المطاعم الموزعة على أنحاء المدينة..

مدينة سياحية.. همس في سرّه. ولماذا لاتكون كذلك؟ والسياحة مصدر كبير للرزق..

ولكن.. من يستفيد من تلك الأموال؟! علق السؤال في طرف حلقه، وأحس أنه ممجوجٌ.. بلعه.. ولكنه شرق بريقه.. فأصابته نوبة من السعال..

أراد أن يشرب ماءً.. ولكنه لم يجد أمامه سوى بائع العصير..

حسن إذن.. سآخذ كوباً من عصير البرتقال، لأطلب كأساً من الماء.. ولكن كوب الماء أولاً.

وحين ناوله النادل الماء المتلألىء في الكوب اللامع.. دلقه في حلقه.. وهو يتنفس الصعداء..

أحسّ بالراحة، وهو ينتظر كأس العصير وحين صارت في قبضته العريضة، بدأ يرتشف مافيها قطرة إثر قطرة. .

أعجبته وقفته، وهو يسند ذراعه اليمنى على طرف المصطبة الرخامية النظيفة. . التي يفوح منها ضوع مواد التعقيم. نسي الموعد، وهو يتأمل وجوه كل هؤلاء، الذين جاءوا ليشفوا ظمأهم في هذا المكان الصغير. . بدأ ينقل نظراته الملتهبة، بين صفوف الفاكهة، المعروضة بإتقان في أرجاء الدكان والمرصوفة على الرفوف العريضة المحيطة بثلاثة جوانب من هذه الزاوية الضيقة. .

أحسّ بالندم، لأنه لم يتناول كأساً من «المانجو» قال بحسرة: المانجو ألذ من البرتقال.

عاد من جديد، ليقيس الرصيف المؤدي إلى المطعم، لم يتراجع في هذه المرّة. .

بل تقدم بخطوات بطيئة من السلم المؤدي إلى الطابق الأول من البناء الشاهق والعريض، الذي يضم مئات المكاتب التجارية، ومئات مخازن البيع.

من خلال النافذة العريضة، لمحها تجلس في مقعدها، وقد ارتسم القلق على وجهها الطفلي الجميل. . فصارت تنقل نظراتها بين محتويات الطاولة الصغيرة. . وبين فتحة الباب العريض. . المؤدي إلى المطعم. . وكلما تقدم إنسان، أحسَّت أنه هو. . ظلّ يراقب حركاتها، ويختلس النظر إلى تعابير وجهها، وكأنه يستعذب عذابها وانتظارها. .

لم لاتمضي إلى بيتها؟! وقد مضت ساعة كاملة على موعد مجيئه. .
ألا تشعر بكرامتها؟!

بل هي خنزيرة لعينة، مثلها مثل الكثيرات من الفتيات. هبط الدرجات بسرعة عجيبة. . سار قليلاً. .

ثم مالبث أن عاد، إلى حيث يراها دون أن تراه. لماذا لايعذبها؟ لماذا لايتلذذ بسحر نظراتها الموجَعَة؟

في قلبه، سكنت عيناها الخضراوان اللامعتان. ماذا تفيدني العيون الحلوة؟ تباً لها.. إنها سبب عذابي..

هذا الوجه الصافي كنور الصباح.. إنه ليأسرني ولكن!! لن أترك شيئاً يأسرني..

راقبها باهتمام، وهي تهمس للنادل ببضع كلمات.. ثم تروح في شرود طويل.. وكأنها تأكدت من أنه لن يأتي.

شربت كوباً من الماء.. ثم أخذت قطعة من «التوست» ودهنتها بالزبدة المستوردة.. وبدأت تأكلها ببطء شديد. أيفاجئها بدخوله.. بعد طول انتظار؟

أم يظل يراقبها، ويملأ عينيه من سحرها دون أن تراه.

أعجبته تلك الفكرة.. فتسمر في مكانه، يتابع حركاتها وهي ساهمة في ظنونها وحيرتها.

نظرت إلى الساعة الكبيرة ذات العقارب الملونة.. المعلقة على الجدار العريض.. الموش بالرسوم.. والتحف الفنية.. ثم انتقلت بنظراتها إلى ساعة يدها الذهبية.. التهمت الوجبة المختصره بسرعة..

قطبت جبينها الناصع والعريض.. رفعت خصلات شعرها بأصابعها البيضاء النحيلة..

تدفقت الدماء إلى وجنتيها، التمعت عيناها..

دفعت الحساب تاركة «البقشيش» في قائمة الطعام المطوية أمامها..

وحين همت بالمغادرة، اختفى في مدخل البناء.. لقد انتصرتُ..

هاجمته موجة من الكبرياء..

هذه هي المرة الأولى، التي أنتصر فيها على نفسي. فهذه الفتاة لن تختلف عن الأخريات اللواتي عرفتهن في السنوات الماضية.

خمس وثلاثون سنة، قضيتها على هذه البسيطة لم أحقق فيها شيئاً من النجاح..

لم أستفد من شهادة الهندسة . . ولم أربح من تفوقي الدراسي . .

ماذا تفعل الهندسة؟ وماذا تفيد الشهادة؟ لاأملك بيتاً . . لاأملك غرفة واحدة، أتقاسمها مع أي فتاة في هذا العالم . .

كل واحدة منهن، كانت تتركني دون استئذان حين تدرك بغريزتها أنني لاأستطيع الاقتران بها . ولاتكتفي بتركي . . بل تصمني بكلمة «خائن» .

أقسم . . أنني لست خائناً، وأقسم بربي أنني لاأحب الخيانة .

ولكن . . ماذا أفعل؟

أنا عاجزٌ . . عاجزٌ لدرجة القهر . .

أأبكي كما تبكي النسوة؟ إنه لأمر يحيرني أبي عاجز أيضاً، لايستطيع مساعدتي . . وأمي أيضاً . . كل يوم، ألمح نظرات الأسى، ترتسم في عينيها . . حين أودعها في الصباح، وحين أرجع مساءً إلى البيت . . نادتني أمي ذات يوم قائلة : متى ستتزوج يابني؟ فالعنوسة ليست وقفاً على المرأة . . الرجل يصبح عانساً أيضاً . . حين تظهر التقطيبة على سحنته . . إنك لاتكاد تلقي علينا بالتحية . .

لم تسمع أمي الجواب . . ولن تسمعه أبداً . . سيظل أشواكاً في حلقي . .

ولكن نظراتي أفصحت عما في نفسي وكأنني أعاتبها قائلاً لها :

أأنت أيضاً ياأمي! ! ألا تدركين معاناتي؟ !

والآن انتصرت . .

لن أخدع بعد اليوم أحداً . .

رأيت فتاتي، وهي تسير على الرصيف بخطوات واسعة . . تابعت حركاتها، ودمائي تغلي في عروقي . .

لو شاركتها جلستها، وتقاسمت معها طاولة واحدة، ماذا أستطيع أن أتحدث معها؟ ليس هناك أي حديث مشترك.. لاأحلام لدينا، لاآمال، ولاوعود، سرت في الاتجاه المعاكس.. الدموع ملأت عيني وقلبي.. واليأس كاد يقتلني..

هي سارت في طريق، وأنا انطلقت في طريق آخر. وحين وصلت إلى منزلنا الضيق، المختفي في ذلك الزقاق المظلم.. فتحت نافذة غرفتي الملتصقة ببيت الجيران..

لمحت فتاة لطيفة. تقف أمامي في النافذة المقابلة. تسمرت لحظات، ثم مالبثت أن غادرت النافذة، وأغلقت الباب من الداخل..

كنت أغلي.. كنت أمور كبركان هائج.. أو كثور مجنون..

ركزت المسدس على صدغي الأيمن.. وحين حاولت ضغط الزناد، سمعت صوت أمي يناديني، ويهتف بلهجة حنون..

تعال يابني!! نحن ننتظرك على العشاء..

حول مسألة الزمان

بقلم: ريمي ليستيين
ترجمة: محمد ابراهيم

لكن المسألة المحيرة هي مسألة أن نعلم ما إذا كان الزمان ربما سوف يكون موجوداً بدون النفس

أرسطو

(*) محمد ابراهيم: باحث من سورية، يهتم بالدراسات العلمية وفلسفة العلوم، وله اسهامات عدة في مجال الترجمة. من أعماله: «انشتاين وشاردان».

الزمان موجود هنا، الزمان ملازم. إذ لدينا شعور عجيب بكوننا نحيا، دائماً، في حالة توازن، فوق قمة موجة تنطوي بلا انقطاع. وبتحليلنا هذا الإنطباع، نستطيع أن نميز فيه مركبات عديدة.

المركبة الأولى تتعلق بنزوعنا إلى العمل. فنحن نُعدُّ، أحياناً، عندما نستيقظ في الصباح، برنامجاً للعمل الذي ننوي القيام به أثناء النهار. وحيث يتبين لنا عادة، في المساء، أن هذا البرنامج لم ينفذ تنفيذاً تاماً، يتولد لدينا عدم رضى مستمر، الأمر الذي يؤجج شعورنا بفرار الزمان.

والمركبة الثانية تستدعي شهادة حواسنا وتحدثنا عن الزمان الذي يتجلى سلطانُه على العالم الخارجي، بمقدار ما تكون إدراكاتنا الحسية غير وهمية. وزمانُ التغير هو ماتذكرنا به الحركاتُ التي نبصرها وتناغمُ الأصوات الموسيقي الذي يتاح لنا سماعه.

لكن هل من حاجة حتى إلى شهادة حواسنا؟ لندع وعينا يحلق فوق فضاء الحواس، بعد أن نكون قد أغمضنا عيوننا وبعد أن يكون تناغم الأصوات قد توقف. فالزمان يظل يمر، «الزمان الصرف عينه» أو «الشكل الذي يتخذه تتابع حالاتنا الواعية عندما تدعُ أنانا ذاتها تحيا»، وذلك هو ما تحدث عنه برغسون باعتباره الشكل الأكثر نقاء لحدس الزمان.

والزمان ما ان يفرّ ويمضي حتى يخلف عضتّه التي تقنعنا بأنه ليس لاوهماً ولاحركة من حركات النفس. ومن حولنا، لاتتحرك الأشياء وحسب بل تشيخ، تشيخ كما نشيخ نحن أنفسنا. فنحن لانعيش في الزمان وحسب، نحن نستهلك الزمان كما تستهلك السيارة البنزين. بيد أن هذا التشبيه غير صحيح، إذ، بدون بنزين تظل السيارة سيارة، في حين يختفي كل شيء بدون الزمان...

وتحضنا مظاهر الحياة اليومية على تبني موقف واقعي، بالمعنى الفلسفي لهذا التعبير، أي على التمسك تمسكاً شديداً بوجود الزمان وجوداً مستقلاً عنا وعن خطاباتنا. لكن مسألة واقعية أو وهمية الزمان، ليست،

بحال من الأحوال أمراً غير لائق. ففرار الزمان الذي ننظر إليه، غريزياً على أنه أمر أكيد هو بالفعل موضوع نقاش امتد عشرات القرون. وما انفك الفكر الفلسفي، بصرف النظر عن كونه بعيداً عن أن يكون على توافق مع الحس العام، منذ ألفي سنة، والفكر العلمي منذ مئتي عام، مُصوبَّين، عن قصد، نحو اتجاه آخر: الاتجاه الذي عناه كانط الذي، بالنسبة له، لاينتمي لا الزمان ولا المكان الى العالم الخام -إلى العالم كما هو حقاً، بشكل مستقل عن حواسنا- بل إلى العالم الذي تصوره عقلنا وحسب.

إدراكُنا الزمانَ غير مباشر

من حيث الواقع، من يستطيع إنكار كون الوسيط في المعرفة التي نملكها عن العالم الخارجي هو إدراكاتنا الحسية، وكون الإدراك الحسي المنظم -الذي تكون الحوادث فيه مرتبة حسب الموضع واللحظة حيث تحدث- يقتضي أن تثبت، بوساطة العقل، إطاراً مكانياً وزمانيا؟ وذلك يُرى في واقع كوننا ننطلق، حتى عندما يكون المُراد أن نتكلم عن الأوصاف الخاصة للعالم الغاطس في الزمان، دائماً، من الذات، ومن التفسيرات الرمزية التي نوليها لإدراكاتنا الحسية. بسبب ذلك نجد بعض المشقة في سعينا لتمييز ما هو في المفهوم منتم إلى الطبيعة في ذاتها حقاً وما هو منتم الينا؛ بعبارات أخرى، ما ربما يستطيع بالفعل أن لايكون غير انعكاس لآليات جملتنا العصبية المركزية وللآليات الخاصة بادراكنا الحسي. وكونُنا نسائل أنفسنا عن عمومية التدفق الذي يحملنا ويجرفنا هو أمر طبيعي تماماً. فهل إن نجوم السماء والذرات والأشياء التي تحيط بنا هي أيضاً في الزمان؟

من جهة أخرى، هل إن الزمان يلعب دوراً خاصاً في ظواهر الحياة؟ هل يلعب دوراً فعالاً في تطور فرد، في الإبقاء على وظائفه الحيوية دون تطلع إلى المستقبل، في ظاهرة الوعي وفي المعرفة المتعقلة والمشروحة - في النطاق الذي فيه يمكن أن يكون الأمر كذلك -بتعابير الآليات العصبية؟

هانحن بالضبط في المجال الذي يسبق فيه المجلوبَ العلميَّ بدقيق العبارة التساؤلُ الفلسفيُّ. وفعلاً، نعرف في هذه الأيام إلى أية درجة يمكن أن يلعب الوعي دور موشور مشوِّه على أحاسيسنا الخام ويرشحها ويطابقها مع متطلباتنا الدفينة. نعرف مثلاً أن نصفي كرة دماغنا يتلقيان انطباعات حسية مختلفة، لاتكون مكامِلَة في إدراك حسي وحيد متماسك إلا في مرحلة من مراحل النشاط القشري متقدمة نسبياً.

وقد أثبت عالم النفس العصبي الاميركي روجر سپيِّري، بالفعل، أن الأحاسيس غير المتطابقة التي تتلقاها على التوالي بوساطة الدماغين الأيمن والأيسر يمكن أن تكون في الوقت نفسه ولاشعورياً مدركةً ومعترفاً بها لكن مكبوتة، أي مرفوضة، على سوية الوعي، عندما لاتكون متطابقة مع انطباعات الذات المهيمنة. والحالة هذه، لدينا في عقلنا بنية تنخب الانطباعات الإحساسية وتقرر بصدد ملاءمتها وتحولها، على ما يحتمل، دون علم منا. إذ، أن نكون واعين ليس وحسب أن نكون واعين للعالم المحيط بنا، ولا أن يكون لدينا عنه تمثيل داخلي. فالأمر هو أيضاً بخاصة أمر أن ننظم في كل لحظة هذه الأحاسيس وفق تطلب وحدة وتماسك يتيح لنا أن نشعر بأنفسنا أننا نحن أنفسنا، بفرديتنا، على تقاطع طرق هذه الكيفيات الإدراكية وأن يكون المرء واعياً هو في نهاية المطاف أن يكون واحداً في عالم واحد، حتى لو كان ذلك لقاء تشويه لاتمكن مراقبته، أو اصطفاء للمعلومات الخام التي تؤمنها حواسنا الخاصة شبه صارم؛ أفليس لنا الحق والحالة هذه في أن نشك بشهادة حواسنا الخاصة بفرار الزمان؟

ونرى، بالنسبة لتعريف تمهيدي للزمان، أن عقبات من كل نوع تهدد خطاباً حول الزمان. وربما يكون نسياننا ما تدين به معرفتنا بالزمان إلى عقلنا، إلى آليات فرضية كون الزمان موجوداً بشكل مستقل عنا وكونه بعداً أساسياً من أبعاد الواقعي. وهناك، عقبة أخرى ربما سوف تكون موجودة في

كوننا نريد بمماثلة الزمان، مسبقاً، بالسببية أو الأنطروبيا(*)، هذين المفهومين اللذين أعدّهما العلم بالتعاقب لفهم (وسؤال) مظهرين أو وجهين مهمين من أوجه المفهوم الأولي للزمان. فهل إن هذين المفهومين ينطبقان على الطبيعة في ذاتها، أو الأحرى على ملاحظاتنا، أي على الطبيعة التي سبق أن أخضعناها لسؤال أجهزتنا القياسية، وفسرتها حواسنا، وصنفت وفق مقولات مجردة؟ يضاف إلى ذلك، أن كل مفهوم من هذين يجب أن يكون تعريف الزمان بما هو مفهوم أولي، أقل ما يمكن تشويهاً وأقل مايمكن قسرياً، مع احتمال أن يكون هو ما كنا نمتحن، بعد فوات الأوان، ما إذا كان يرتضي المقابلة مع معطيات العلم الراهن.

ولعلّنا نستطيع أن نعرف الزمان كالتالي: الزمان هو درجة حرية، باستخدامه، تُبقي الأشياءُ على هويتها، في الوقت نفسه الذي تنتقل فيه بطريقة معينة تُدعى «المصير». وتعريفنا هذا سوف يكون ممكنا أن يحكم عليه، حسب المزاج، بأنه جدّ غامض، أو، على العكس، بأنه الآن جسور. وفي الواقع، إنه يقتضي أن نقبل واقعية فيزيائية من نوع ما، أي، وجود أشياء خارجة عنا. وسوف يكون، بلا ريب، جميعُ أهل العلم موافقين على هذه النقطة. إذ، كيف يمكن، بغير ذلك، الإفلاتُ من فلسفة الأنانة، من هذا المذهب الذي وفقه لاشيء يكون مؤكداً، إن لم يكن حواسنا الخاصة، ولاشيء يوجد خارجاً عنها؟ فالأنانة تبدو غير قادرة على تفسير لماذا تبدو أحاسيسنا، في مواجهة تجربة مختبرة بصحبة شهود آخرين، متشابهة تشابهاً كبيراً مع أحاسيس الآخرين.

وتعريف الزمان المقدم أعلاه يتضمن مفهوم درجة الحرية. ومايدعى، في العلوم الفيزيائية، درجة حرية منظومة، هو كل مقدار (أي كبر) يتيح تمييز حالتها ويكون قابلاً لأن يأخذ قيماً متغيرة. مثلاً، يستطيع جزيء مُحتوى في وعاء أن يشغل مواضع مختلفة، ويمكن أن تكون سرعته موجهة في اتجاهات

(*) انطروبيا: هي ما يتيح في التيرموديناميكا تقدير مقدار انحطاط أو تبديد الطاقة في منظومة.

مختلفة وأن تأخذ قيماً شتى. بالطبع، الجزيء لا «يختار» تأشيرات الميقاتية، فالحرية المفهومة بهذا الشكل لاعلاقة لها البتة بحرية اتخاذ قرار من جانب الجزيء. ومايهم في الحالة الخاصة بالزمان، هو أن درجة الحرية هذه لايمكن أن تُحَسّ، في أي ظرف كان، إلا في اتجاه واحد. بتعبير آخر، الزمان موَجَّه. فالزمانُ، إذا استثنينا قدرتنا الملموسة على أن نحس بدرجة الحرية هذه في الاتجاه المشار إليه، لايوجدُ. وعلينا أن نتجنب الاستسلام لسحر كلام أولئك الذين يستدعون عكساً ممكناً للزمان، في مناطق عجيبة غريبة من الكون، نحو اللامتناهي في الكبر أو نحو اللامتناهي في الصغر.

الزمان، والحالة هذه، مُعرَّف تبعاً لسهمه. وعندما تكون الحرية الكامنة للأشياء، في أن تمضي نحو المستقبل، غير موجودة، أو عندما تكون قد عكست، فإننا سوف لانعود نستطيع التحدث عن الزمان. وليس بمقدورنا رؤية كيف عساها نستطيع صياغة خطاب عن غياب الزمان الذي ربما سوف يكون، إذا جاز القول، في الزمان.

إن بعض الجزيئات الفيزيائية تبدو، في تفاعلاتها المتبادلة، خاضعةً لقوانين غائية، حتى ان بعض الفيزيائيين قالوا عنها: إنها «تمضي متقهقرة إلى بدء الزمان»، وهذه الصياغة التي تذكرنا بزمان «يمضي بالمقلوب» تبدو، بصريح العبارة، متناقضة. والأفضل، من أجل وصف الظواهر التي نحن بصددها، يكون، من غير شك، في أن نستخدم مقولات أخرى غير مقولة الزمان، ونلجأ إلى توسيع ملائم لمقولة السببية.

الزمان، مفهوم دياليكتيكي

مفهوم الزمان معقَّد بمعنيين، بالمعنى الأول، يكون معقداً ما يستدعي أوجهاً متناقضة، وبالمعنى الثاني، يكون معقداً ما يجعل عدداً كبيراً من العناصر تدخل في تفاعلات متبادلة.

لنتفحص بادئ ذي بدء الوجه المتناقض للزمان، تستدعي خطاباتنا، عندما نتحدث عن الزمان، على الفور، بالتناوب أو معاً، أصناف دوام أو

تغير. وفي لغات البشر جميعها يوجد الدوام في أساس اختراع الأسماء. وما نسميه أشياءَ وما نسميه جسمًا مفاهيمُ مجردة لوفرة من الأحاسيس المباشرة بما لها من مشترك، بيد أن العالم ليس سكونياً: فالكرة تتدحرج والنهر يجري والأمواج الصخابة تتلاحق والنجوم تتابع والذرات تتفكك والأجسام تشيخ. فحدس التغير، والحالة هذه، ينضاف إلى حدس الدوام. من جهة أخرى، ليس مؤكداً أن لايكون التغير، في تجاربنا الأولى عن العالم الخارجي، متغلباً على الدوام. ونعرف أن بعض الخلايا البصرية للقشرة الدماغية تكون أكثر حساسية بالنسبة للتنبيهات المتغيرة وللأشياء المتحركة مماهو الأمر بالنسبة للأشياء الساكنة.

وقد ولد تطور العلم، بشكل مواز لـ«دياليكتيك» الدوام التغير هذا، نموذجين زمانيين: نموذج السببية ونموذج الأنطروبيا.

فعندما اكتشف غاليليه أهمية الزمان الأولية أعطى بذلك دفعاً حاسماً للمغامرة العلمية من أجل فك رموز الطبيعة. وكشف إعدادُ العلم الكلاسيكي، منذ عهد غاليليه، بفضل نيوتن وموبيرتويس ولاغرونج وحتى أنشتاين، عن أحد الأسباب الأساسية لنجاح إدخال الزمان في النظرية الفيزيائية. والزمان والمكان، معاً، يكشفان القناع عن نموذج لتنظيم العالم المادي ذي قوة هائلة: نموذج السببية الذي يمت بصلة وثيقة لمقولة الدوام. والسببية، في الواقع، تُشتق، من جهة، من انحفاظ الطاقة، الكمية التي لاتتغير في كل منظومة مغلقة. وتدل، من جهة أخرى، على التناقض المحتوم للأشياء وغياب غير المتوقع. والسببية تنم، في نهاية المطاف، عن التكافؤ المطلق بين الأسباب والمسببات، بين الحاضر والمستقبل.

لكن، خلافاً لتأكيدات بعض المؤسسين الأشد حمية الباتَّة، لايستنفدُ نموذج السببية ومفاهيم المكان -زمان المقترنة به كل غنى المفهوم الأصلي للزمان. فهم، في الواقع، يهملون منه حتى وجهه الأساسي: المصير والشيخوخة وواقع كون الأشياء تتبع بثبات ومثابرة منحدر الأنطروبيا المتزايدة.

يعود تاريخ الاعتراف بانعكاس الزمان -صيرورة على أنه جزء مقوم أصيل للتفسيرات العلمية إلى نهاية القرن التاسع عشر؛ وهو، في هذه الأيام، يلقى تطوراً قوياً. فهو في أساس تيرموديناميكا السيرورات غير العكوسة، وبدأ يُطَبّق أيضاً على علوم الحياة -في هذا المضمار، يبدو الزمان موسوماً بسمة التعقيد. فعندما نسأل، بوساطة أجهزتنا، عن سلوك الأشياء الطبيعية الأكثر بساطة، الجزيئات الأولية والذرات والمنظومة البسيطة المعزولة، لا يظهر سهم الزمان. وهو، على العكس من ذلك، يتبدى في المنظومات الكبرية (العيانية) التي تنظر إليها التيرموديناميكا من وجهة نظر عملية. وتظل النظرية الفيزيائية، في الوقت الراهن، غير قادرة على تفسير اللاعكوسية الزمانية، إلا للمنظومات ذات القد اللامتناهي في الكبر.

هل الإنسان آلة لإدراك الزمان؟

تُعلّمُ الفلسفةُ وعلمُ النفس أن الشعور بالزمان هو شرط أول لرؤيتنا المبنية عن العالم. فهل إن الشعور بالزمان نوعي خاص بالإنسان أم أنه حاد بخاصة لديه؟ وهل يوجد فرق أساسي حول هذه النقطة بين الإنسان والحيوانات؟ فإذا كان الزمان يوجد بشكل موضوعي وكان الإنسان يملك مضاء خاصاً بالنسبة لهذا البعد من أبعاد الطبيعة، فأن يُذَكَّر به يكتسي حينذاك شرفاً مضاعفاً: شرف التحدث إلى الإنسان، في الوقت الذي يُتحدث فيه عن العالم.

شدد العلم التجريبي على الاستمرارية الكبرى التي تسود العالم الحي: فالمواد الكيماوية متطابقة أو جد قريبة بعضها من بعض، والتنظيم الخلوي والبنية بشكل أعضاء متشابهان، فالخطة تكون في معظم الأحيان قابلة للمقاربة. وتكشف لنا معطيات علم الإحاثة أن المغامرة الإنسانية بدأت منذ عدة ملايين من السنين. عندما حصلت تعديلات تشريحية معينة (وضع الجمجمة على العمود الفقاري، نماء القشرة الدماغية وقشرة المخيخ)، تتيح وقفات جديدة واكتساب ملكات جديدة، ملكة النطق بخاصة، وهي قد حددت البعد المتزايد تزايداً سريعاً بين نوع الإنسان والرئيسات الأخرى. مع

ذلك، عندما يحاول علم النفس التجريبي وعلم الأخلاق والعادات أن يُقيِّم، على صعيد السلوك والإستطاعات الدماغية، الإختلافات التي ولدتها هذه التعديلات التشريحية الصغرى، فان ما قد لفت الانتباه هو عظم نتائج هذه التغيرات الزهيدة. كانت انجازات حيوانات، في عمليات روز تستخدم استطاعاتها الاستباقية، ضئيلةً، منذ أن تتجاوز الأدوار الزمانية المتضمنة عدة دقائق. ولايستبعد أن يكون الإنسان قد اجتاز عتبة وأن تكون كفاءاته قد نتجت عن قفزة نوعية. بيد أن طبيعة هذه العتبة مازالت جدَّ غامضة.

وتظل مسألة الزمان موجودة في تطلُّبِ الوحدة ذاته الذي يميز الوعي الإنساني، بغض النظر عن حدس الزمان المعاش، الخاص بعلم النفس. فرؤية مشهد وسماع ضجيج والإحساس بشيء تتطلب مهلة زمانية حتى تكون مُدرَكَةً إدراكاً واعياً. وفي الحالة الخام، يكون الإدراك النفسي، إذن، مكوناً من متوالية مفتتة؛ فالزمان النفسي مجزأ. لكن على مستوى وعي أعلى، يجب أن تكون هذه المعطيات المختلفة مكاملة من جديد كي تتيح تمثيلاً مستمراً ومتناغماً للذات وللعالم. وبدون ذلك، ربما سوف يكون ممتنعاً أن تعاد إقامة استمرارية الزمان، الإستمرارية التي هي ضرورية لوجود الحركة ولتفسير العالم وفق نماذج فيزيائية كالسببية. وعلى مدى أطول، تتجلى وظيفة التكامل الزمانية هذه، أيضاً، أكثر أهمية. إن الأنا مؤسسة على القناعة الصميمية بأننا سوف نحافظ على هويتنا لا في اللحظة التي سوف تلي وحسب بل وأيضاً فيما بعد (في المستقبل)، غداً أو بعد عدة سنوات. وهذا الوعي الحاد بالزمان، في مركبته البعيدة، يكون قوتنا وفاجعتنا. «ولاشك في أن الإنسان هو وحده من بين الحيوانات الذي يستطيع أن يتساءل عما سوف يعمل غداً». تلكم، بلاريب، صفة مقتضبة لتعريف نوعية العقل البشري. من هذا القبيل أن نفكر بأن الزمان هو ملكة انسانية إلى أقصى حد. والزمان ليس، حتى من أجل هذا، مجرد اختراع عقلي.

في رحاب المُذَهَّبات

عبد القادر فياض حرفوش

الشعر ديوان العرب خاصة، والمنظوم من كلامها، والمُقيِّد لأيامها، والشاهد على أحكامها، حتى بَلَغَ من كَلَف العرب به وتفضيلها له أن عَمِدت إلى سبع قصائد تخيَّرتها من الشعر القديم فكتبتها بماء الذهب في القباطيّ المُدرجة وعلقتها بين أستار الكعبة.

(*) عبد القادر فياض حرفوش: باحث من سورية، يهتم بالدراسات التراثية. آخر مؤلفاته: «قبيلة خزاعة».

والمُذهَّبات سبع: لامرئ القيس، ولزهير بن أبي سُلمى، ولطرفة بن العبد، ولعنترة العبسي ولعمرو بن كلثوم، وللبيد والحارث بن حلزة وقد يُقال لها المُعَلقَات[1].

وإن أبا زيد القَرشي أخرج من شعراء المعلقات عنترة العبسي، والحارث بن حلزة، وأحلَّ بدلاً منها النابغة الذبياني والأعشى. أما التبريزي شارح المعلقات فقد جَمَع بين رأي هؤلاء المُجمعين على أصحاب المعلقات وبين القرشي، ثم أضاف إليهم عبيد بن الأبرص فبلغت المعلقات عنده عشراً؟!

وقال أبو زيد القرشي بعد أن أحصى شعراء المعلقات: «هؤلاء أصحاب السبع الطوال التي تسميها العرب السموط، فمن قال إنّ السبع لغيرهم فقد خالف ما أجمع عليه أهل العلم والمعرفة»[2].

واكتسبت هذه المعلقات أهمية كبيرة على مدى قرون طويلة إلى الآن لأنها تنطبق على واقع الحياة السياسية والاجتماعية في المجتمع العربي الجاهلي، وتُعطي صورة حقيقية لمسيرة حياتهم ومشاكلهم. كما جَمعت هذه المعلقات قاسماً مشتركاً لشعرائها في أسلوبهم الشعري، فكلهم يقف على الأطفال والمرابع والديار، يذكر حبيبته ويبثها شوقه وهيامه، ثم يصف فرسه أو ناقته وصفاً دقيقاً وجميلاً، ثم يفخر بقومه ويذكر مآثرهم ويذكر بطولاته ويعددها، وفي نهاية المطاف يصل إلى الغاية المرجوة أو إلى هدفه الذي يقصده في مدح ملك، أو لشرح مظلمة وقعت لرفعها.

لقد كانت فوائد المعلقات جمّة لأنها جاءت على مستوى فني رائع لا يرقى إليها إلا الفحول من الشعراء وكانت تحدياً وحافزاً إلى الإتيان بمثلها أو النسج على منوالها، وهذا مادفع أبا زيد القرشي أن يضم شاعرين إلى شعراء المعلقات، وهما النابغة الذبياني، والأعشى ميمون ابن جندل صناجة العرب، بعد أن تشكلت القناعة لديه بأنهما من المستوى نفسه، والقناعة نفسها تشكلت لدى التبريزي عندما أضاف إليهم عبيد بن الأبرص.

هذا وقد كانت الفائدة التاريخية منها هامة جداً، فذكرت أماكن كثيرة كانوا يقيمون عليها، موقع وأيام كانت فيها معارك طاحنة بين القبائل العربية، كما أعطت لمحة عن حياتهم الاجتماعية في الجاهلية، من لهو وخمر ونساء أجرن فن الرقص والغناء والعزف على الأوتار «أي مايشبه آلة العود».

ويعد هذه المقدمة إنني بصدد التجوال في بستان المذهبات الذي تتزاحم وروده وأزهاره علّني أوفق في تقديم طاقة بهية جميلة فوّاحة بأريج الماضي وعطره الشذي ونكهته اللذيذة، فعندما تذكر شعراء المُذهبات أو المعلقات يُخيل إليك عمالقة الشعر العربي في الجاهلية، كلهم يقف كالطود الشامخ، ولكنه يذوب شوقاً وعشقاً لما تتراءى له معشوقته، أويسمع بذكرها، وهذا امرؤ القيس، لاتشفيه إلا دمعة أو دموع تصبها عيناه ومايُنفع بكاؤه عند رسم دارس؟!

وإن شفائي عبرةٌ مهراقــةٌ   فهل عندَ رسمٍ دارسٍ من مُعوَّلِ

ثم يعود بذاكرته فيرسم لها صورة جميلة بيد فنان ماهر:

مُهَفْهفةٌ بيضاءُ غيرُ مُفاضــةٍ   ترائبها مصقولةٌ كالسجنجلِ

وجِيْدٍ كجيد الرئم ليس بفاحشٍ   إذا هي نصّتــه ولابمُعطَّلِ

وفرعٍ يُزين المتن أسود فاحمٍ   أثيث كقنو النخلة المُتعثكلِ

غدائره مُستشزرات إلى العُلا   تضل العقاصُ في مُثّنى ومُرسَلِ

وكشحٍ لطيف كالجديل مُخصَّرٍ   وساقٍ كأنبوب السقيِّ المُذلل(٤)

ويعد هذا الرسم الرائع بريشة موهوب مبدع، جاء ليعطي مسحة الإشراق والنور لوجه حبيبته الذي بَدّدَ ظُلمة الليل فكأنه مصباح راهب وهاج الضوء في ليلٍ حالك السواد:

تُضيء الظلامَ بالعشاء كأنّها   منارةُ مُمْسَى راهبٍ متَبتّلِ(٥)

هل هذا العاشقُ لعنيزة ولغيرها من فتايات الحيِّ يعيش في نعيم دائم؟! خمرةٌ ونساءٌ خالي البال؟ إنه يخبرنا عن حاله عندما يستلقي وحده يئن أنات ثقيلة، ليله مخيف كموج البحر الهائج، وهمومه متنوعةٌ، ويطول

ليله حتى يظن أنَّ النهار لن يطلع فالنجوم أبت أن تَغْرُبَ كأنها شُدَّت بأمراسٍ إلى صخورٍ صماء كبيرة، فيبقى كلَّ ليله يقاسي همومه وآلامه وهو يرجو أن يتبدل الليل بالنهار، لكن النهار عنده لايُغَيِّر من ذلك شيئاً!:

وليلٍ كموج البحر أرخى سدُولَه   عليَّ بأنواع الهموم ليبتلي
فقلتُ لـهُ لمّا تمطّى بصُلبـه   وأردفَ أعجازاً وناءَ بكلكـلِ
ألا أيها الليلُ الطويلُ ألا انجلِ   بصبُحٍ وما الإصباحُ منك بأمْثَلِ
فيالك من ليلٍ كأنَّ نُجومَه   بكل مُغار الفتْلِ شدَّتْ بيَذبلِ
كأن الثريا عُلِّقتْ في مَصَامِها   بأمراسِ كتّانٍ إلى صُمِّ جَندلِ(٦)

وأمّا الشاعر الشاب طرفة بن العبد الذي لم يتجاوز عمره ربع قرن على قول المُكثرين ولايقل عن عقدين من الزمن بقول المُقلين، هل كان طرفة- رغم صغر سنه- في شعره وسلوكه مثل باقي شعراء المعلقات الذين لهم تجربة شعرية واسعة، وعلاقات اجتماعية عريضة؟! إنَّ من لم يعرف عُمر طرفة يظن أنه عُمّر طويلاً فهو يهجو الملك عمرو بن هند، ومن جرّاء هذا الهجاء كان قتلُ طرفة.

إنه شاعر شابٌ أحبَّ الغناء والشراب من يد قينة جميلة ناعمة الملمس بضة الجسم، ويشاركه سروره هذا ثلة من ندمائه البيض الأحرار الذين كانوا كالنجوم يُشار إليهم:

ومازال تشرابي الخمورَ ولَذَّتي   وبَيعي وإنفاقي طريفي ومُتْلدي(٧)
نداماي بيضٌ كالنجوم وقَيْنةٌ   تروح علينا بين بردٍ ومَجْسَدِ
رَحيبٌ قطابُ الجيبِ منها رَقيقةٌ   بجَسِّ الندامى بَضَّةُ المُتَجَرَّدِ(٨)
إذا نحن قلنا أسمعينا انبرت لنا   على رِسْلِها مَطْروقةً لم تَشَدَّدِ(٩)

ويشكو من عشيرته التي لم ترض عن بذله كل ماله أو عن سلوكه، فَعزلته كما يُعزل البعير الأجرب المطليُّ بالقطران، وبذلك تصبح رائحته مُنَفِّرة ولاأحد يقترب منه، ولكن الشاعر وصل إلى قناعة بأن كلَّ شيء في هذه الحياة إلى زَوال فعليه أن يفعل مايريد فيقول:

إلى أن تحامتني العشيرةُ كلُّها وأُفردتُ إفرادَ البعيرِ المُعَبَّدِ
ألا أيهذا اللائمي أحضرَ الوغى وأن أشهدَ اللذاتِ هل أنت مخلدي؟
فإن كنتَ لا تسطعُ دفعَ منيّتي فدعني أبادرها بما ملكت يدي[١٠]

وتنساب إلى نفس الشاعر أحاسيس بأن قومه جاروا عليه في حكمهم، فأحس بالظلم والإجحاف لظلمهم له دون وجهة حق فكان شعره صدىً قوياً يستنكر فعلهم ويُذكرهم بأنه فتى القوم الذي يبذل دمه في سبيلهم، فإذا مانزلت به محنةٌ فهو مقدامٌ شجاع لايحل بالقلاع مخافةً ولايكسل ولايتبلد ورغم هذا فإنه يعاني من ظلمهم له:

وظُلمُ ذوي القُربى أشدُّ مضاضةً على المرء من وقع الحسام المهنَّد
إذا القوم قالوا من فتىً خلتُ أنني عُنيت فلم أكسل ولم أتبلَّدَ
ولستُ بحلال التلاع مَخافةً ولكن متى يسترفد القوم أرفدِ
فإن تبغني في حَلقة القوم تلقني وإن تلتمسني في الحوانيت تَصطَدِ

وينظر الشعر إلى الحياة نظرة الإنسان الذي خبرها وسبر أعماقها فهو يتكلم بالموت والحياة والمستقبل، فإذا ماقرأت مثل هذه الأبيات ربما يتبادر لذهنك بأنها لزهير بن أبي سُلمى وليست لشاب في مقتبل العمر مثل طرفة بن العبد، ولكنها الموهبة:

أرى الموتَ يعتامُ الكرام ويصطفي عقيلة مال الفاحش المُتشدِّدِ
أرى العيشَ كنزاً ناقصاً كلَّ ليلة وماتنقُص الأيام والدهر يَنفَدِ
ستبدي لك الأيام ماكنتَ جاهلاً ويأتيك بالأخبار من لم تُزَوِّدِ
ويأتيك بالأخبار من لم تَبِعْ لـهُ بتاتاً ولم تضرب له وقتَ موعدِ

وهذا حمامة السلام في حرب داحس والغبراء بين عبس وفزارة، رجل الحكمة في الشعر، يمتدح السلام وأثره، وينكر الحرب التي تُخلِّف الدمار والمآسي، إنه زهير بن أبي سُلمى الذي عمل جاهداً ومخلصاً لوقف الحرب، ومَدَحَ هرم بن سنان والحارث بن عوف لأنهما أصلحا بين المتحاربين ودفعا الديات من مالهما، وقيل إنها بلغت ثلاثة آلاف بعير، وسُرَّ زهير بحقن الدماء وحَذَّر الفريقين من شرِّ الخيانة وإضمار الحرب:

تداركتُما عَبساً وذبيانَ بعد ما تفانوا ودقّوا بينهم عطر مَنْشمِ[١٥]
وقد قُلتما: إن نُدرك السلمَ واسعاً بمالٍ ومعروفٍ من الأمر نسلمِ
وما الحرب إلا ما علمتم وذقتم وما هو عنها بالحديث المُرَجّمِ
متى تبعثوها تبعثوها ذميمة وتَضرَ إذا ضريتموها فتضرَمِ[١٦]

لقد سئم الرجل عمره إذ بلغ الثمانين، ولكن الأجيال لم تسأم ذكره وحكمه، إنَّ معلقته هذه هي خلاصة تجاربه وعُصارة أيامه:

سئمتُ تكاليف الحياة ومن يعش ثمانين حولاً لاأبالك يسأم

وتأتي حكمُهُ كأنما يؤديها إلى ولده تباعاً، فمن لم يصانع في أمورٍ كثيرة قهره الناس وغلبوه وأذلوه:

ومن يغترب يحسَب عدواً صَديقَهُ ومن لم يُكرِّم نفسه لا يُكرَّم

ومـا أجمل هذه الأبيات التي يغوص بها زهير إلى عمق النفس الانسانية ويكشف عنها بأسلوب سهلٍ ممتنع وجميل كذلك:

ومهما تكُن عند امرئٍ من خليقة وإن خالَها تخفى على الناس تُعلَمِ
لسانُ الفتى نصفٌ ونصفٌ فؤادُهُ فلم يبقَ إلا صورةُ اللحم والدَّمِ
وإن سَفاهَ الشيخ لا حلم بعدَه وإنَّ الفتى بعدَ السفاهة يَحلُمُ[١٩]

إنه زهير صاحب العقل الكبير والفكر النافذ، ربما تطاول في معلّقته حتى أنافَ على مُعظم أصحاب المُعلقات لما تتضمنه من قيمٍ إنسانية وأخلاقية ويتوافق لبيد العامري مع طرفة بن العبد في لهوه وعبثه، خمرٌ ونساءٌ وندماء ويختلف معه في تعايشه مع قومه فقد أحبهم وأحبوه وامتدحهم وأشاد بعدلهم، بينما شكى طرفة ظلمَ قومه كثيراً، وهذا لبيد نتابعه من خلال شعره ونقول: وكم من صبوحٍ ومن خمرٍ صافية لذّبها الصبوح وطاب، وحسناء تضرب على الأوتار، وهذه صورةٌ متقدمة أن تُحاكي امرأة الأوتار وترافق النغمة الموسيقية بالغناء، ربما كانت تنقر الدف، أما أنها تعزف على آلة قد تشبه العود فهذا شيءٌ جميلٌ عند المرأة في ذلك العصر المتقدم وفي شعره هنا يخاطب امرأة اسمها نوار ويُذكّرها أنه يصل من استحق الصلة ويقطع من استحقَّ القطيعة:

أولَم تكُن تدري نَوارُ بأنني وصّال عَقْدِ حبائل جَذّامها
بل أنتِ لاتدرين كم من ليلةٍ طلق لذيذ لهوها ونَدامُها
بِصبوحِ صافيةٍ وجَذبِ كرينةٍ بمُوتَّرٍ تأتالُهُ إبْهَامُها[٢٠]

رغم لهـ ـعبثه فالضيف والجار الغريب لهما عنده مكانة واحترامٌ، وهذه عادة من عادات العرب الجميلة:

فالضّيفُ والجارُ الجنيب كأنما هَبَطَا قَبَالَةَ مُخْصِباً أهضامُها[٢١]

ويعطي لنا لبيد صورة عن مجتمع عشيرته المتكافل الذي يتعاضد في السرّاء والضرّاء وتسودُهُ العدالةُ وهذه سنّةٌ متّبعةٌ عندهم، وكلّهم صغيراً وكبيراً يسمو إلى بيت العزّة والكرم:

ومُقَسّمٌ يُعطي العشيرةَ حَقّها ومُغَذْمِرٌ لحُقوقها هَضّامُها
فضلاً وذُو كرمٍ يُعينُ على الندى سَمْحٌ كَسُوبُ رَغَائب غنّامُها
من معشرٍ سَنّت لهم آباؤهُم ولكلِّ قومٍ سُنّةٌ وإمامُهُا
فبنى لنا بيتاً رفيعاً سَمْكُهُ فسما إليه كَهلُها وغُلامها[٢٢]

يعني بقوله: بنى الله تعالى لنا بيت شرفٍ ومجدٍ رفيعَ المقام، فارتفعَ إليه كهلُ العشيرة وغُلامها.

وهذا شاعرٌ من شعراء المعلقات اكتسب أهمية مميزة هو عمرو بن كلثوم، قلت: هل هناك من أوجه للتشابه بينه وبين عنترة العبسي، أقول: ربّما تشابها في مسارهما الشعري وفي قوة شخصية كلٍّ منهما، وإن اختلفا في لون البشرة، فكلاهما شاعرٌ وفارسٌ وبطل. . . وأنا لستُ بصدد المقارنة بينهما. عمر بن كلثوم سيد بني تغلب تراه من خلال معلّقته ذلك الفارس العملاق القادم من بعيد يمتطي ظهر جواده ويثير الغبار خلفه، يلبس درعه وقناعه مشهراً سيفه كأنما يقصد ساحة القتال، فعندما قتل الملك عمرو بن هند أصبح في مصاف الفرسان، وعندما شاعت معلّقته بين الناس ورّث لتغلب الفخر الدائم وهو سليل أسرة عريقة وجَدُّهُ لأمه هو مهلهل التغلبي أخو كُليب. . . وهو أشهر من نارٍ على علم.

كان عمرو يُقبل على الخمرة ويتغزل بها ويصفها وصف العاشق الولهان، وقد كانت فاتحة معلّقته:

ألا هبّي بصحنك فاصبحينا ولاتُبقي خمورَ الأندرينا
مُشَعْشَعَةً كأن الحُصَّ فيها إذا ماالماء خالطها سخينا(٢٣)

وكان عمرو يُعاقر الخمرة أثناء ترحاله وهو يذكر دمشق، وبعلبك، وقاصرين، فقدومه إلى هذه الأمكنة الهامة إما زيارةٌ لصديق، أو لتجارة:

وكأسٍ قَدْ شَرِبْتُ بِبَعْلَبَكَ وأخرى في دمشقَ وقاصرينا(٢٤)

ويفخرُ ابن كلثوم بنسبه وبأنه قد ورث الأمجاد من قومه أمثالَ علقمة بن سيف الذي غلب أقرانه على المجد ثم ورّث مجده لقومه كما ورّث مجد مهلهل وزهير، وعتاب، وكلثوم، وذي البرة، وبهم بلغوا ميراث الأكارم وحازوا على مآثرهم ومفاخرهم وشرفوا بها وافتخروا به، إنهم يطاعنون دون هذا المجد حتى يظهر هذا الشرف لهم:

ورثْنا مَجْدَ علقمةَ بن سيفٍ أباحَ لنا حُصُونَ المجْد دينا
ورِثتُ مُهَلْهِلاً والخيرَ منه زُهيراً نعم ذُخْرُ الذَّاخرينا
وعتّاباً وكلثوماً جميعاً بهم نلنا تُراثَ الأكرمينا
وذا البُرَةِ الذي حُدِّثْتَ عنهُ به نُحْمَى ونحمي المُحجرينا(٢٥)
ورثنا المجد قد علمت مَعَدٌّ نطاعنُ دونه حتى يبينا(٢٦)

ويفخر الشاعر بقومه فخراً مذهلاً، فهم المطعمون إذا قدروا، والمهلكون إذا ابتلوا، والمانعون لما أرادوا، والنازلون حيث شاؤوا، والتاركون إذا سخطوا، والآخذون إذا رضوا، والعاصمون إذا أُطيعوا، والعازمون إذا عصوا، وأيامهم غُرٌّ طوال، ويشربون الماء صفواً، ويأبون أن يَقَرُّ الذلُّ فيهم، أما منتهى المبالغة بالفخر فهو قوله:

إذا بلغ الفطام لنا صبيٌ تَخِرُّ له الجبابرُ ساجدينا(٢٧)
لنا الدنيا ومن أضحى عليها ونبطشُ حين نبطشُ قادرنيا
ملأنا البرَّ حتى ضاقَ عنّا وماءُ البحرِ نَمْلأُهُ سفينا(٢٨)

إنه يكاد أن يُحلّق كالنسر ويحملنا على أجنحته!.

أما من كان اسمه بالغ الشهرة ذائع الصيت فارس شجاع وشاعر متُمكِّن فهو عنترة ، لقد شكا ظُلمَ أهله شأنه شأن طرفة بن العبد ولكن عنترة انتزع نسبته إلى أبيه انتزاعاً في ساحة القتال هو ابن أمة حبشية سوداء سباها والده في إحدى غزواته وابن العبدة ليس حُرَّاً ، ولكنه نال حُريته بحد السيف على أرض المعركة لأنه كان جسوراً كالنمر ، يُفرق بين الشجاعة والتهوُّر ، ولايُقدم إلا إذا كان الإقدام عزماً ، ولايُحجم إلا إذا كان الإحجام ضرورة ، ولايدخل موضعاً حتى يعرف له مخرجاً ، وكان يتعمَّد الضعيف الجبان فيضربه ضربة يطير لها قلب الشجاع . هكذا قال هو عن نفسه ونطق به شعره ، وأحبَّ عبلة حُباً ملك عليه جوانحه فتفجّرت قريحته الشعرية وسرت الشفافية فيها ليُصْبَغَ شعره برقَّة ونعومة رغم القهر والحرمان الذين عانى منهما عنترة ، ويظهر كل ذلك واضحاً جلياً في شعره المرارة والحب وسندخل إليه من خلال مُعلَّقته والتي علقت بداية في حبِّ عبلة :

يادارَ عبلة بالجواء تكلَّمي وعمي صباحاً دارَ عبلةَ واسلَمي
كيفَ المزارُ وقد تربَّع أهلُها بعنيزتين وأهلُنــا بالغَيْلَــم
ولقد نَزَلْتِ فلا تظني غيرَهُ مني بمنزلــة المُحَبِّ المُكــرمِ
عُلِّقْتُها عرَضاً وأقتلُ قومَها زعماً لَعَمْرُ أبيك ليسَ بمزْعَمِ

بعد ألم الحب المُبَرِّح لاشك أنَّ نفس عنترة تهفو إلى الخمرة لتُنسيه بعض مايُعاني منه من قلق واضطراب ويَظْهر أنه كان يشربُ حتى الثُمالة من زجاجة صفراء ، ولكن الخمرة لاتستهلك منه سوى ماله أما عرضُه وهو الأهم من كُلِّ شيء فهو وافرٌ لايُمس ، ويقول : وإذا صحوت من سكري لم أُقصر جودي ، فشأنه في الشراب شأن عمرو بن كلثوم وطرفة بن العبد وامرئ القيس . . .

ولقد شربتُ من المُدامة بعدما رَكَدَ الهواجرُ بالمشوف المُعْلَمِ
بزجاجة صفراء ذات أسِــرَّة قُرنت بأزهرَ في الشِّمال مُفَدَّمِ
فإذا شربتُ فإنني مستهلكٌ مالي وعرضي وافرٌ لم يُكْلَمِ
وإذا صَحَوتُ فما أُقصِّرُ عن ندىً ولقد علمت شمائلي وتكرُّمي

ويعود الفارس عنترة العبسي الذي تهابُه الفرسان الأباة إلى عبلة ليناً رقيقاً ويتمنى عليها أن تُثني عليه أمام الجميع بما تعرفه من شمائل حميدة وخصال فريدة عنه ويؤكد لها بأنه سهل المخالطة والمخالقة إذا لم يُظلم أو لم يُهضَم حقُّه، وإذا ظُلم، كان عقابه له مُرٌّ كطعم العلقم ثم قال لها: اسألي الفرسان عني في الحرب، فرغم بطشي في المعركة، لكني كريم عالي الهمة أعف عند المغانم:

أثني عليّ بما علمتِ فإنني سمحٌ مخالقتي إذا لم أُظلم
وإذا ظُلمت فإن ظُلمي باسلٌ مُرٌّ مذاقته كطعم العلقم
يُخبرك مَن شهِد الوقيعة أنني أغشى الوغى وأعف عند المغنم

وهاهو عنترة يهاجم جموع الأعداء غير هيّاب، وهو محمود القتال غير مذمومه والرماحُ الطوال تَنَصَبُّ عليه وعلى جواده، ولم يشف نفسه ويُرضيها مثل اعتراف قومه ببطولاته في المعارك وهم يدعونه إليها يقولون: ويك عنتر أقدم:

لمّا رأيت القوم أقبلَ جمعُهم يتذامرون كررت غيرَ مُذَمَّم
يدعون عَنْتَرَ والرماح كأنها أشطان بئرٍ في لبانِ الأدهم
ولقد شفى نفسي وأذهب سقمها قِيلُ الفوارس ويكَ عنتر أقدمِ(٣٣)

إنه عنترة العبسي الذي جعل منه العرب أسطورة في بطولاته وشعره، حتى اقتحم عليهم دوواينهم ومَضافاتهم ومجالسهم يقصون سيرته على أنغام صوت الربابة في لياليهم وكانت شهرة عنترة مستفيضة بين البدو والحضر على حد سواء وأصبح رمزاً للبطولة مثل عنترة كأنه عنترة أشبه بعنترة وإذا أراد أحد الإنتقاص من شخص ما فيقول: أيظن نفسه عنترة، لقد كان حظه وافراً. . إنها الشجاعة والكرم والتضحية والبطولة والوفاء، إنه الحب، وكل ذلك بنى له مجداً. أما الشاعر السابع من شعراء المعلقات فهو كما يقول ابن عبد ربه في عقده- الحارث بن حلِّزة من بكر بن وائل صاحب المعلّقة المشهورة:

آذنتنا ببينها أسماءُ رُبَّ ثاوٍ يُمَلُّ منه الثَّواءُ

ويُقال إنه ارتجلها بين يدي عمرو بن هند ارتجالاً في شيء كان بين بكر وتغلب بعد الصلح، وكان ينشده من وراء السجف للبَرَص الذي كان به فأمر بدفع السجف بينه وبينه استحساناً لها، وكان الحارث متوكئاً على عَنَزة فارتَزّت في جسده وهو لايشعر[٣٤] الغنزة عصا في قدر نصف الرمح لها سنان وارثرت أثّرت وهناك اختلافٌ حول ارتجاله لهذه المعلقة، وجاء في الأغاني: كان أبو عمرو الشيباني يعجب لارتجال الحارث هذه القصيدة في موقف واحد ويقول: لو قالها في حَوْل لم يُلَمْ. قال: وقد جَمَع فيها ذِكْرَ عدّة من أيام العرب[٣٥].

كانت معلقة الحارث بن حلزة تُنْبِئ على مقدرته ودهائه وتعريضه بأعدائه من تغلب أمام الملك عمرو بن هند الذي يميل إليه، وذكر الحوادث التاريخية، وفيها من الحكمة والإتزان مايجعلها في مصاف الشعر الخطابي، وكذلك في الشعر السياسي للعصر الجاهلي. ومثل هذا الشعر يتسم بالجديّة، فيكون جافاً يفتقد إلى الطلاوة والعذوبة، فهو لايذكر أن له ليالي حمراء، أو خمرة ونساء، أو مُغَنِّيات لهن في القلوب هوى يخلبن قلوب الرجال.

هاهو قادم يشكو متاعبه التي واجهها من لفح الهواجر والمصاعب التي اعترضت طريقه حتى مَثَل بين يدي الملك وماحضر إليه إلا لأمر هام:

وأتانا من الحوادث والأنبا ء خَطْبٌ نُعْنَى به ونُسَاءُ

ثم يشير إلى الأراقم بطن من تغلب ويشكو منهم لغُلُوهم في عدائهم لهم، وبأنهم لايميزون البريء من صاحب الذنب فالجميع أمامهم سواء:

إن إخواننا الأراقم يَغْلُـــو ن علينا في قيلهمْ إحْفَاءُ

يخلطون البريء منّا بذي الذنـ ـب ولاينْفَعُ الخَلِيَّ الخلاءُ

وبعد عَرْضٍ غير قصير أمام الملك عمرو بن هند بدأ يثبت براءتهم وينفي التهم التي نُميت إلى الملك بحقهم ويؤكد محبتهم له وانقيادهم لسياسته:

إيّها الناطقُ المُرَقّشُ عنّا عند عمرو وَهَلْ لذاكَ بقاءُ

لاتُخَلْنَا على غَرَاتِكَ إنّا قَبْلُ ماقد وشى بنا الأعداءُ

ثم يعود الشاعر ويشيد بعدله ويصفه بأنه أفضل من مشى على الأرض، وهو ملك ذلك الخلق وقهرهم فما يوجد بينهم من يساويه في معاليه، وإنه قاصرٌ على الثناء عليه:

ملكٌ مُقْسِطٌ وأفضلُ من يَمْـ شي ومن دُون مالديه الثّناءُ[٣٨]
مَلِكٌ أضرعَ البريــــةَ لايو جد فيها لِمَا لديه كفاءُ[٣٩]

ولاينسى الشاعر خصومه من بني تغلب ليحط من قدرهم، ويقول: بأن دماء بني تغلب كانت تُهدر . ولايأخذون بثأرهم بينما قوم الشاعر لاتُهدر دماؤهم بل يدركون ثأرهم ويشير أيضاً إلى من ينقل الأخبار الكاذبة للملك:

ماأصابوا من تغلبيٍّ فَمَطْلو لٌ عليه إذا أُصيب العَفَاءُ
أيّها الناطقُ المُبَلِّغُ عَنـّا عند عمرٍو وهل لذاك انتهاءُ

ثم يفخر بأفعال قومه الحميدة غالية القدر فيقول: لقد خلصوا امرئ القيس من سجنه، كما أعطوا ملك غسان قوداً بالمنذر ويشيربأنهم أسروا تسعة من الملوك وكانت أسلابهم غالية الثمن لعظم أخطارهم وجلالة أقدارهم،

وفَكَكْنَا غُلَّ امرئ القيس عَنْـ ـه بعدما طالَ حَبْسُهُ والعناءُ
وأقدْنَاهُ رَبَّ غسّانَ بالمُنْـ ـذرِ كرْهاً إذا لانُكالُ الدِّماءُ
وأتيناهُمُ بتسعة أمْــــلا ك كرامٍ أسلابُهُمْ أغْلاءُ
ووَلَدْنا عمرو بن أمِّ أنـاسٍ مِنْ قريبٍ لما أتَانَا الحِبَاءُ[٤٢]

وهكذا كانت المعلقات بستاناً تزاحمت وروده وتناغمت من أفواه البلابل أشعارهُ واختلطت موسيقاه بين حفيف الأغصان وخرير المياه وصهيل الخيل وصليل السيوف.

المراجع التي استند إليها البحث

١- العقد الفريد- ٥/ ٢٦٩
٢- الجمهرة ص٨٠- والعمدة ١/ ٩٦. - انظر في الشعر الجاهلي- دكتور يحيى الجبوري.
٣- ديوان امرئ القيس ص١٤٤. والمعلقات السبع ص٩.
٤- ديوان امرئ القيس ص١٥٠. والمعلقات السبع ص٢٠.
٥- ديوان امرئ القيس ص١٥١. والمعلقات السبع ص٢٤.
٦- ديوان امرئ القيس ص١٥٢. والمعلقات السبع ص٢٧.
٧- المعلقات. ص٥٩.
٨- المعلقات. ص٥٨
٩- المعلقات. ص٥٩
١٠- المعلقات. ص٦٠
١١- المعلقات. ص٦٥
١٢- المعلقات. ص٥٧
١٣- المعلقات. ص٦٢.
١٤- المعلقات. ص ٧١.
١٥- ديوان زهير. ص١٥- والمعلقات. ص٧٨.
١٦- ديوان زهير. ص١٩- والمعلقات، ص ٨١.
١٧- ديوان زهير. ص٢٥- والمعلقات، ص ٨٦.
١٨- ديوان زهير. ص٢٨- والمعلقات، ص ٨٨.
١٩- ديوان زهير. ص٢٩- والمعلقات، ص ٨٩.
٢٠- المعلقات السبع ص١١٠.
٢١- المعلقات السبع ص١١٤.
٢٢- المعلقات السبع ص١١٦.

٢٣- ديوان عمرو بن كلثوم. ص٧٥ والمعلقات السبع ص١١٨.
٢٤- ديوان عمرو بن كلثوم. ص٧٦ والمعلقات السبع ص١١٩.
٢٥- ديوان عمرو بن كلثوم. ص٩١ والمعلقات السبع ص١٢٩.
٢٦- ديوان عمرو بن كلثوم. ص٨٤ والمعلقات السبع ص١٢٥.
٢٧- ديوان عمرو بن كلثوم. ص١٠٠ والمعلقات السبع ص١٣٥.
٢٨- المعلقات السبع. ص١٣٥.
٢٩- ديوان عنترة ص١٦.
٣٠- ديوان عنترة ص٢٤.
٣١- ديوان عنترة ص٢٤.
٣٢- ديوان عنترة ص٢٥.
٣٣- ديوان عنترة ص٣٠.
٣٤- الشعر والشعراء ص١١١.
٣٥- أغاني ١١/ ٣٧.
٣٦- ديوان الحارث بن حلزة- ص٤٠.
٣٧- ديوان الحارث بن حلزة- ص٤١.
٣٨- ديوان الحارث بن حلزة- ص٤٩.
٣٩- ديوان الحارث بن حلزة- ص٤٤.
٤٠- ديوان الحارث بن حلزة- ص٤٧.
٤١- المعلقات السبع ص١٦٣.
٤٢- المعلقات السبع ص١٦٦.

إنه الشعر .. إنه الشعر

محمـد منـذر لطفـي

-١-

كثيراً ما يكون الشعر سبباً لأحداث إيجابية.. وأحداث، وفي شعرنا العربي شواهد ومواقف كثيرة تُجسِّد ذلك، حتى لكأن القارئ يُحسُّ أو يرى.

(*) محمد منذر لطفي: شاعر من سورية، عضو اتحاد الكتاب العرب، من دواوينه: «أغنية الى حبيبتي».

فيمايلي بعضاً من تلك النماذج التي آمل أن تُدخل البهجة والسرور إلى نفس القارئ. . فيتقبَّلها قَبولاً حسناً . . لما تحمله معها من طرفة يُروِّح بها عن نفسه . . في وقت نحن أحوج ما نكون فيه إليها في مثل هذه الأيام الملأى. بمنغِّصات الحياة الفردية والجماعية على حدٍّ سواء.

يُجمع دارسو الشعر العربي -قديمهم وحديثهم- أنَّ أكثر من شاعر حمل َلقب (الأعشى)، ولكنَّ أجملَهم شعراً . . وأعظَمهم شأناً . . وأطولهم باعاً في هذا المجال هو (أعشى قيس) الذي كان يُكنى (بأبي بصير). . كيف لايكون له ذلك . . وهو الذي قال عنه النقاد إنه (صنَّاجةُ العرب). . وأحد أصحاب المعلقات العشر.

وقد امتلأتْ حياته بالأخبار الشعرية المُشوِّقة . . والمواقف الإنسانية النبيلة، كان دمث الأخلاق . . محمودَ السيرة . . أقرب إلى المرح . . مولع بالخمر والشعر . . يحب اللهو والنساء، شاعر مُخضرم شهد الجاهلية والإسلام، وقد اخترتُ من أخباره قصتين أو حادثتين تخدمان الموضوع . . الأولى جرتْ بينه وبين (المُحلّق) في الجاهلية . . والثانية جرتْ بينه وبين (أبي سفيان) عند بدء الإسلام وانتشار الدعوة.

-٢-

و(المُحلّق) هذا -فيما تروي كتب الأدب واحد من فقراء العرب في الجاهلية، كان يملكُ نعجةً واحدة يعيش هو وزوجته وبناته الثلاث من لبنها، وكبرت البنات ولم يتقدم لخطبتهن والزواج منهن أحد بسبب فقر أبيهن المُدقع ومكانته المتواضعة جداً بين قومه.

وخافت الأم على بناتها من أنْ يبقين عانسات، شأنُها في ذلك شأن كل الأمهات اللواتي تَقدَّمُ السنُّ ببناتهنَّ دون أن يطرق بابهن خاطب.

وذات يوم علمتْ زوجة «المُحلّق» التي لاتَنقُصها الفطنة ولا الذكاء من جارات لها وصويحبات أنَّ الشاعر (الأعشى) سيمرُّ بمضاربهم في طريقه إلى سوق (عكاظ) أثناء الموسم، فما كان منها إلا أنْ أعلمتْ زوجها وأشارتْ

عليه أن يسبق رجال القبيلة في استقباله والقَسَم عليه ليحلَّ عندهم ضيفاً ثلاثة أيام بلياليها، ولما عجب الزوج لهذا الرأي.. لضيق ذات يده في تقديم واجب الضيافة.. ومعرفته السابقة بولع (الأعشى) بالخمرة والطعام.. واستفسر منها عن كيفيَّة تنفيذ مثل هذا الاقتراح. ابتسمت الزوجة في مكرٍ ودهاء.. وهي تقول:

نُغامرُ بنعجتنا الوحيدة هذه.. فنذبحها، ونقدم الشواء، وأُحضرُ له بعض الخمر من بعض الجوار، ولابُدَّ أنْ يردَّ لكَ هذا الجميل فيمدح كَرَمَكَ بعد أيامٍ في سوق (عكاظ) أمام قبائل العرب جميعاً -وهو الشاعر الطيب الذي عُرِفَ عنه أنه لايضيعُ معه معروفٌ أو جميل- وعندها تَعُمُّ شهرتُكَ الآفاق.. ويُقْبِلُ أشراف القوم على خطبة بناتك الثلاث منك.. وتصبح بين عشيَّةٍ وضحاها من الأثرياء.

وراقت الفكرةُ (للمُحلّق) فقال لزوجته: نعمَ الرأي ما تقولين، وقام من فوره ينتظر قدوم (الأعشى) خارج المضارب ليكون أولَ مُستقبِلٍ له، وهكذا كان.. حيث أقسم عليه وعلى غلامه أن يكونا بضيافته، ولما وصلتْ ناقةُ «الأعشى» بيت «المحلق»، طلب هذا من زوجته أنْ تُحضر له «شاةً جيدة» ليذبحها لضيفه الكبير، وبعد قليل أحضرت الزوجة النعجة الوحيدة التي يمتلكانها، فذبحها «المحلق» إكراماً «للأعشى» تُعاونه زوجته في ذلك، في الوقت الذي راحت فيه بناته الثلاث يُهيِّئن المكان للجلوس.. ويوقدنَ النار للدفء والشواء.

وأقام (الأعشى) عند (المُحلّق) ثلاثة أيام بلياليها في ضيافته -كعادة العرب- وهما يأكلان الشواء ويشربان الخمرة ويتحدثان الشعر، وزوجة (المحلق) وبناته الثلاث يُقمنَ على خدمة (الأعشى) وغلامه، وهو (أي الأعشى) لايعلم من أمر مضيفه أو حاله شيئاً، وعندما هَمَّ بالرحيل قاصداً (عكاظ) قال (للمُحلّق):

- هل لك حاجةٌ لأساعدكَ على قضائها أيها الشهم الكريم..؟

- قال المحلق: إنَّ هؤلاء بناتي الثلاث.. ولم يتقدمْ لخطوبتهن أحدٌ حتى اليوم.. وأخشى عليهن العَنَس يا أبا بصير.

- قال الأعشى: هوِّنْ عليكَ أمركَ يا هذا.. ولا عليك أيها الكريم.. ودع الأمر لي.. ثم ودَّعه وانصرف.

وبعد أيام.. وفي سوق (عكاظ) أثناء الموسم.. وقف (الأعشى -صنَّاجة العرب) مُنشداً أبياته في (المُحلّق).. واصفاً كرمه وإكرامه للضيفان وحُسْنَ استقباله لهم.. في قصيدةٍ مطلعها:

أَرقتُ.. وما هذا السُّهادُ المُؤَرِّقُ ... وما بيَ من سُقْمٍ.. وما بيَ مَعْشَقُ

فكان مما قاله:

لعمري.. لقد مالتْ بيوتٌ كثيرةٌ ... إلى ضوء نارٍ بالفلاة تَحرَّقُ

تُشَبُّ لمقرورَيْن يصطليانها ... وباتَ على النار النَّدى.. و«المُحلَّقُ»

قال الراوي: فكانكفأ الناس على (المُحلّق) يُهنِّئونه، وما انقضى ذلك اليوم حتى غدتْ كلُّ بنتٍ من بناته الثلاث زوجةً لرجلٍ أشرف من أبيها مئة ضعف.

-٣-

أما قصةُ (الأعشى) مع (أبي سفيان) بعد ظهور الإسلام وبدء انتشار الدعوة، فتتلخص كما ذكرتْ معظم الكتب والروايات في أنَّ الشاعر (الأعشى) حين وصلته أنباء بعث رسول عربي.. وانتشار ديانته الجديدة في الجزيرة، قرر أن يعتنق الإسلام.. وصمَّمَ على ذلك. فنظم قصيدة في مدح رسول الله محمد بن عبد الله (ص)، وانطلق بناقته نحو «المدينة المنورة» بعد هجرة الرسول الكريم إليها.

وفي الطريق.. وقبل وصول «المدينة» تعرَّض له نفر من أتباع (أبي سفيان) قبل إسلامه.. وبأمر منه.. ليمنعوا (الأعشى) من الوصول إلى (محمد) وإلقاء القصيدة وإعلان إسلامه، لأنَّ الشاعر في ذلك الوقت كان بمثابة «وزارة إعلام» كاملة، فكيف إذا كان ذلك الشاعر «أعشى قيس..

وصنَّاجةَ العرب»، إنه سيكون وقصيدته -ولاشك- نصراً كبيراً «لمحمد» إنْ هو وصل إليه، وقد قدَّرَ «أبو سفيان» ذلك جيداً، لذلك أقدم على منعه من الوصول إلى «المدينة» في محاولة منه لإقناع «الأعشى» بالعدول عن مُتابعة السفر، وأثناء ذلك جرى بينهما الحوار التالي:

- أبو سفيان: علمنا يا «أبا بصير» أنك ذاهبٌ إلى «محمد» لتُعلن إسلامك، وأنك قد نظمتَ قصيدةً في مدحه بهذه المناسبة.

- الأعشى: صدقتَ يا «أبا سفيان».. هو كذلك.

- أبو سفيان: ولكن يبدو لي يا «أبا بصير» أنك لم تطَّلعْ جيداً على تعاليم الدين الجديد.. إنه يمنع شرب الخمرة.. وأنتَ تحبها حبّاً جمّاً.. ولاتستطيعُ العيش بدونها.

- الأعشى: أحقاً ما تقول يا «أبا سفيان».. !

- أبو سفيان: واللّات والعزّى لا أقولُ إلا الحق يا «أبا بصير».

- الأعشى: حسناً يا «أبا سفيان» إذنْ سأعود الآن إلى قومي من حيث أتيت، فإنَّ عندي في البيت بعضاً من الخمرة الجيدة التي تكفيني طيلة هذا العام، ومتى انتهيتُ منها فإني سآتي (محمداً) في العام القادم لأُعلن إسلامي، قال ذلك ببساطة وبراءة الأعرابي المولع بمتع الحياة.

- أبو سفيان: حسناً تفعل يا «أبا بصير».. ورافقتك السلامة.

وهكذا أفل (الأعشى) عائداً إلى دياره ومضارب قومه بتلك النِّية، ولكنَّ المنية وافته بعد أشهر من هذه الحادثة، لذلك قال عنه الثقاة والعلماء: (إنه آمن.. ولم يُسلم).

-٤-

ولعلَّ الطريف في هذه الحادثة (وهنا بيت القصيد كما يقول الشعر) هو أنَّ الشاعر الفيلسوف (أبا العلاء المعري) قد ذكرها في (رسالة الغفران) على لسان بطلها (ابن القارح) الذي شاهد -أثناء تجواله في الجنة والنار- الشاعر (الأعشى) في الجنة.. (وقد ارتدَّ عَشاهُ حَوَرا)، فعجب ابنُ القارح لذلك.. وقال له:

- كيف دخلتَ الجنة يا «أبا بصير» بعد أنْ عدتَ إلى ديارك ولم تُسلم..؟

- فردَّ عليه «الأعشى» قائلاً: لقد دخلتُ الجنة يا هذا لأني مدحتُ الرسول (محمداً) في قصيدتي التي كنتُ أحملها معي إليه.

- قال ابن القارح: وماذا قُلتَ في تلك القصيدة حتى غُفِرَ لك..؟

- قال الأعشى: قلتُ الآتي:

ألَمْ تغتمضْ عيناكَ ليلةَ أرمدا وبتَّ كما باتَ السليمُ.. مُسَهَّدا

إلى أن أقول:

فآليتُ لاأرثي لها من كلالة ولا من حَفَىً.. حتى ألاقي «مُحمَّدا»

نَبيٌّ يرى ما لاتَرَوْنَ.. وذكرُهُ أغارَ-لعمري- في البلاد.. وأنجدا

- قال ابن القارح: هنيئاً لكَ الجنَّةَ يا «أبا بصير» بما قلته..

ثم أردف قائلاً: إنه الشعر.. إنه الشعر.

-٥-

أما النموذج الثالث الذي اخترته للقارئ في هذا المجال بعد نموذجيْ الشاعر (الأعشى)، فهو قصة الشاعر الأمويّ (النُّميري) مع (زينب أخت الحجَّاج بن يوسف الثقفي) وصويحباتها عندما كانتْ في طريقها من جبل (عرفة) إلى (منىً) في الحجاز أو من (منىً) إلى (مكة المكرمة) أثناء موسم الحج.. وهُنَّ عائدات بعد «رمي الجمار».

ولما شاهدها (النميري) عن بعد.. أُعجب بها كثيراً، فقد كانت من جميلات العرب كما يقول الرُّواة، فانطلَق مُنْشداً أبياته المشهورة.. وبها يقول:

تضوَّعَ مسكاً بطنُ «نَعمانَ»[1] إذ مشتْ به «زينبٌ» في نسوةٍ عَطِراتِ

نَزلنَ «بفجٍّ»[2].. ثم رُحْن عشيةً يُلبِّيْن للرحمن.. مُعتمراتِ

يُخبئْنَ أطراف البنان من التُّقى ويخرجْنَ شطرَ الليل مُعْتجراتِ[3]

أعانَ الذي فوق السَّموات عرشُهُ مَواشيَ بالبطحاء.. مُؤتجراتِ

إلى أن يقول:

ولما رأتْ ركبَ «النُّميري».. راعَها وكُنَّ منَ انْ يلقيْنَهُ.. حَذِراتِ
فكدْتُ اشتياقاً بعدها.. وصبابةً تَقَطَّعُ نفسي إثرها.. حسراتِ

وانتشرتْ هذه الأبيات بسرعة البرق بين العرب.. حتى وصلت (الحجَّاج)، فبعث عيونه وبعضَ جُنده.. فأحضروا الشاعر (النميري)، ولما مَثَلَ بين يديْ (الحجاج) دار بينهما الحوار التالي:

الحجاج: كيف تتجرأ على التَّشبيب بأختي (زينب).. والتَّغزُّل بها وبصويحباتها يا (نُميري).. ؟

النميري: أنا لم أتغزل أو أُشبِّب.. وإنما وصفتُ الحسن والجمال.. والزُّهد والتقى، والورع أيها الأمير.

الحجاج: حسناً.. قد صدَّقتك.. ولكنْ هل لك أنْ تقول لي فيمن كنتَ يا «نُميري» حين شاهدتها..؟ وممَّا كان يتألف «ركبُكَ المهيب» الذي راعها وأنت القائل: (ولما رأت ركب النميري راعها).. ؟ ومن كان معك.. ؟

النميري: والله لم يكن معي أحدٌ يا أمير.. وكنتُ أركب على «أتان» عرجاء.. وهذا هو كلُّ ركبي.

الحجاج: قاتلكَ اللهُ يا «نميري».. إلى هذا الحد يصل بكم خصب الخيال معشر الشعراء.. فتهيمون في كل واد.. وتقولون ما لا تفعلون، ثم أردفَ مُبتسماً: إنه الشعر.. إنه الشعر، ووالله لو لم تكنْ قد قلتَ في أبياتك:

يُخبِّئنَ أطراف البنان من التُّقى ويخرجْنَ شطرَ الليل مُعْتجراتِ

لضربتُ عنقكَ في لحظتك.. والتفتَ إلى جُلسائه فقال: ولكنه الشعر ثانية.. ولكنه الشعر، هيا اغربْ من أمامي وانصرف قبل أن أُغيِّر قراري.. وأُبدِّل رأيي.

قال الراوي: فخرج الشاعر (النميري) من مجلس (الحجّاج) لايلوي على شيء.. وهو يتلمس رأسهُ بكلتا يديه.. ولايكاد يُصدّقُ أنه مازال على عنقه.

-٦-

وأما النموذج الرابع الذي وقع اختياري عليه في هذا المجال أيضاً، فهو قصة الشاعر العباسي (مسكين الدّارمي) مع صديقه التاجر بائع الخُمرُ، فقد كان هذا الشاعر يعيش في بغداد حياة ملأى بالمرح واللهو والمتعة، وكان له صديق يمتهن التجارة، وصحا الشاعر من غفلته الدنيوية ذات يوم.. فذهب لأداء فريضة الحج ليكفّر عن سيّئاته، وبعد أدائه لتلك الفريضة قرر البقاء في مكة والإقامة فيها مجاوراً الحرم الشريف بعد أن أصبح زاهداً مُتعبِّداً.. وعاف مُتع الدنيا وزهد فيها.. وأخذ يعمل بأعمال أهل الآخرة.. ويتقرّبُ إلى الله بالطاعات.

وذات يوم.. وبينما كان عائداً من صلاة العصر في المسجد الحرام.. إذا به وجهاً لوجه أمام صديقه القديم التاجر البغدادي الذي حضر إلى مكة ومعه بضائع قماشية منوعة للبيع، وشكا التاجر إلى صديقه الشاعر كساد (خُمُرهُ السود) وعدم إقبال نساء مكة وفتياتها على شراء تلك الخُمرُ، وطلب منه حلاً، فقال الشاعر:

لاعليك أيها الصديق التاجر.. ولاتخشَ كساد بضاعتك على الإطلاق.. ولكنْ عُدْ إليَّ في الغد.

فغمر الأمل قلب التاجر وهو بين مُصدّقٍ ومُكذّبٍ لما سمع، وفي صباح الغد طلع الشاعر على صديقه التاجر بقصيدته المشهورة الرائعة التي يقول فيها:

قُلْ للمليحة في الخمار الأسود ... ماذا فعلتِ بناسكٍ مُتعبِّدِ
قد كان شمَّر للصلاة ذراعَهُ ... حتى وقفتِ له ببابِ المسجدِ
ردّي عليه صومَهُ.. وصَلاتَهُ ... لاتُفسديه.. بحقّ دين «مُحمَّدِ»

قال الراوي: وبعد ثلاثة أيام من نظم القصيدة لم تبقَ مليحة في «مكة» إلا واشترتْ خماراً أسود، وبذلك نفدتْ بضاعة التاجر من الخُمر السود الكاسدة.. فعاد إلى بغداد.. وجيوبه ملأى بكل ربح ثمين.. في الوقت الذي عاد فيه الشاعر إلى ورعه وزهده وتَقرُّبِهِ إلى الله بالطاعات وصالح الأعمال.

حَقّاً إنه الشعر.. حقاً إنه الشعر..!

* * *

الهوامش

(١)- اسم مكان

(٢)- اسم مكان قرب مكة.. وفي رواية أخرى «نزلْنَ بفخ» بدلاً من «بفج».. وهو اسم مكان أيضاً.

(٣)- جمع «مُعتجرة» وهي المرأة الملفوفة بملاءتها من قمة رأسها حتى أخمص قدميها من شدة الورع.

المراجع.. والمصادر

١- كتاب الأغاني.. لأبي الفرج الاصفهاني.
٢- رسالة الغفران.. للشاعر أبي العلاء المعري.
٣- أخبار العرب في الجاهلية والإسلام.
٤- كتاب عيون الأخبار.. لابن قتيبة.
٥- كتاب صبح الأعشى.. للقلقشندي.

* * *

رفيق فاخوري ولذة الاحتراق بين التراث والمعاصرة ١٩١١ - ١٩٨٥

محمد غازي التدمري

لا أدري إن كنت أجانب الحقيقة إذا قلت: إنّ حمص لم تعرف شعراً أصيلاً، وشعراء حقيقيين بعد الشاعر الشيخ [أمين الجندي] إلا بظهور الشعراء [محيي الدين الدرويش، رضا صافي، علي الأبرش، رفيق فاخوري] حيث من الصعب على الدراس أن يتلّمس في الحقبة التي امتدت ما بين رحيل الشاعر [الجندي] وظهور هؤلاء المبدعين أية

(*) محمد غازي التدمري: أديب وناقد من سورية، عضو اتحاد الكتاب العرب، من مؤلفاته: «الحركة الشعرية المعاصرة».

لمسة شاعرية، باستثناء محاولات الشيوخ والأئمة ك: [الشيخ طاهر الرئيس، وعبد الحميد الزهراوي ومصطفى زين الدين] وغيرهم من الذين عملوا في نظم الشعر الذي غالباً ما كان بالنسبة إليهم أمراً ثانوياً، حتى ظهر في المدينة مَن حمل القصيدة رسالة إنسانية واعية، وهاجساً حياتياً يكاد يقترب من الواقع الذي يعيشه بحسّه وحواسه.

ولا أكون مغالياً في شيء، إن قلت: إن الشعر بالنسبة إلى المرحوم [رفيق فاخوري] كان جزءاً لا يتجزأ من تراكيبيته النفسية، مرآة تعكس بصدق أطوار حياته الاجتماعية، حيث نلمح في تجاربه صوراً صادقة، معبّرة عن معاناة حقيقية نهضت على معيار متجانس مع الحدث، الذي يعيشه بحواسه اللاقطة، وإراءاته الشاعرة، مدفوعة بعوامل داخلية، عمّقت المعايشة والتصقت بها، حتى بدت صورة منها، قبل ان تكون إحالة عنها، هذا ما دفعها لأن ترتسم على مسار خط بياني تصاعدي مكنّها من التعبير عن الحياة المعاصرة، من خلال وعي متمّق للغة، لم يطغ على العاطفة أو يقيد حركة انفعالها، في الوقت الذي حافظت فيه على توازن نوعي بين (الأنا) والآخر الذي لم تنقطع جسور الاتصال به.

في أعماقه المدنفه نلمح ظلال كآبة موشاة بحزن كثيف يكشف عن جوانب سوداوية، لا تمتد لتغلق الدائرة الفعلية والانفعالية، وإنما لتحاول الإشارة إلى الإرهاصات الفكرية التي استوطنت أعماقه، بفعل معاناة تضغط أعصابه المرهفة، فتدفعه الى حالة صراع متأزم مع ما تُعانيه النفس في الواقع، وبين ما يحمله من تطلعات كبيرة وكثيرة لا يجد فرصة لتحقيقها في الواقع المتخبّط، لأنها رؤى مثالية حالمة:

«قد عشتُ ما عشت في الدنيا بلا أملٍ

أراقبُ النُجحَ والأقدارُ تُبعدني

فما انتفاعي بقلبٍ غيْهبٍ صَدِئٍ

من الهموم وعقلٍ راحَ يَخذلُني
وكيف أُصْلِح نفسي بالوقارِ وقد
طاشَ الزمانُ ولفَّ الحِجْرَ في كَفَنِ».

إن التشاؤمية التي يطرحها هذا الخطاب النفسي، لم تكن بفعل عوامل مصطنعة، وإنما هي ردة فعل واقعيٌّ لذلك الصراع المتداخل مع إراءاته الشعرية، وما يقع تحت حواسّه من مظاهر سلبية لم يرضَ عنها، بل حاول تغييرها كما يبدو ذلك في رباعياته التي ضمّها ديوانه الأول [همزات شيطان] ولذلك كان لابدّ لصوت العقل أن ينطلق مطالباً بثورةٍ هوجاء تأتي على العقل المتحجّر، وتقضي على النفس المزيّفة المصابة بمرض العصر، وتكشف ألاعيب مَن لا يعرف حدود المنطق والعقل:

«لا بُدَّ من ثورةٍ هوجاءَ صاخبةٍ
على الحِجا والتُّقى والفضلِ والَّلسَنِ
إن ينْسَني زمنٌ باللؤم متصفٌ
فسوفَ أنس بعصيانِ النُّهى زمني»

والحزن زاد الشاعر المرهف في رحلة الأماني المتداعية في عقله الرافض لكل مظهرٍ من مظاهر السلبية في واقعه المعيش فهل عليه أن يظلّ مُحتقباً حزنه التشاؤمي حتى يستوطن قلبه، ويستعمر مشاعره، ويسلبه إرادته، ويرميه على أرصفة الطرق المنسيّة يستجدي أحلامه المثالية.

إنّ الرجُل الذي وعى سرّ الحياة جيداً، لا يترك الحزن والتشاؤم يفعلان به الفعل السلبي نفسه، بل على العكس تماماً، سرعان ما تتحول هذه الدوافع الخارجية إلى حافزٍ تحريضي.. تحريكي، يدفعه إلى المواجهة والمجابهة اللتيْن لم يجد في غيرهما سبيلاً إلى تحقيق وجوده الإنساني أولاً والشعري آخراً، في واقعٍ مرٍّ لا يجني الطالبُ فيه غير السراب والحرمان:

«زادكَ في مَحْياك تبريحٌ كما

زادي أن أشقى وأن أتهدّما

وترمُقُ الدنيا بعيْني شَجبٍ

وترتضي الحرمانَ بعد الطَلَبْ».

موقف أخلاقي واضح يتجلى في أمانيه الإنسانية، بأن يضم الكون عيال الله، برداء المحبة، والعدل، والسلام:

«أنتمْ عيالُ اللهِ، أنتمُ الأُلى

لا تعرفون المسْحَ والتدلُّلا

تلفظكم لفْظَ النوى الحجورُ

كأنّما ضَمّكُمُ الماخورُ

ويستقلّ بالدلالِ والمِقهْ

المجالُ كُلّ عِثْرةٍ ممزّقهْ»

بيد أن هذه الرؤى الإنسانية لا تلبث أن تصطدم بواقع الحياة المرّ، وهو في خضمّها، سرعان ما تجد نفسه مكاناً فيه، فإذا الحياة ترتدي كل يوم رداءً جديداً، تعبيراً عن استمراريتها في الواقع الخارجي، وتأكيداً على تتابعيّة مدار الحزن، والخوف، والتشاؤم في الواقع الداخلي، الذي يكويه بنيرانه:

«وفي كلّ يومٍ مآسي الحياةِ

تُجدّدُ أحزاننا الزاخره

حبيبٌ يزول، وموتٌ يَغول

ودُنيا تُطِلُّ على الآخرة»

هذا ما كان نصيب الشاعر المرهف من الدنيا العريضة التي تنزّ أحداثها المتتالية مرارة الحزن، وعلقم الغربة الروحية القاسية:

«نصيبي من دُنياي ما لا أُحِبُّهُ

وحَظي من أبنائها الكاشحُ الفَدْمُ

وحولي ممن يظهرون لي الرِّضى

قلوبٌ إذا هبّت سخائمُها سُخْمُ

إذا لم يكن إلا الرياءُ خليقةً

فأجدى لهذا الكونِ من أهْلِهِ العُقْمُ»

ولكن . . . هل يستمر فعل الحزن المفضي الى تلك الغربة الروحية، أم أنّه سيتغلب على هذه الإرهاصات المرّة لينطلق إلى عالمه الشعري، الذي تسمو العواطف فيه، وترتقي الروح مدارج الصفاء والنقاء.

إنّ الحب عند [رفيق فاخوري] يأخذ بعداً إنسانياً خاصاً تتموضع أبعاده على نَسَقي الشكل والمضمون، وعلى بُعدي نقيض الواقع والخيال، أو بمعنى أدق: على نقيض التنظير والتطبيق.

فعلى مستوى الشكل تنهض قصائده على معمار سلفي، محافظ على الوقع والايحاء، مع دلالة إشارية مرتكزة على وعي لُغوي كان بالنسبة إليه جزءاً لا يتجزأ من وعي المعرفة التي تتتمرأى على مفرداتها الذاتية النفسية والإبداعية التي تؤسس إبداع الحياة نفسها.

ومن هذا المنظور الواعي لدور اللغة في بناء النص الشعري أفقياً وعمودياً، حافظت قصائده على هندستها الخارجية، وهي تنطلق نحو آفاق التجديد المتجذّر في معين التراث، مؤكداً على وقعها في الجملة الشعرية أولاً، وفي البيت الواحد ثانياً، وفي النص ككل ثالثاً، وهذا ما كان يُطمئنه إلى أن وقعها في نفس المتلقي سيكون إيجابياً ومؤثراً.

وعلى مستوى المضمون، يمنح [رفيق] تجاربه الشعرية، شحطات فنية لا تلبث أن تتفتق صورها عن معاني إنسانية جمّة، جمعت المعاناة والمعايشة

على طرف واحد من البوح المنسجم مع نفسه في كل شكل من أشكال تجاربه الوجدانية، التي عاشها واقعاً أو تخيلاً.

أما على مستوى نقيض الواقع مع الخيال، وتضاد التنظير والتطبيق، تبدو القضية أكثر تعقيداً، فمن يعرف (رفيق) عن قرب، يعرف أنه والمرأة كانا ضدّين لا يلتقيان، فهو ضد المرأة كما يبدو لنا من مواقفه وآرائه التنظيرية، فقد جاء في مقال نشره في مجلة [الخمائل] الحمصية [العدد/ ١٥/] المنشور بتاريخ (٢٦/ ١/ ١٩٦٣) بعنوان [اللون القاتل] قوله: «الوظيفة والزوجة كلتاهما لون قاتل، وقد أحسن الله إليّ إذ خلّصني من واحدة، وإني لراج من كرمه تعالى أن يتمم إحسانه»، ولكنّ كل ما قاله في المرأة، يجعلنا ندرك إدراكاً كاملاً، أنه عاشق، يعرف ألوان الحب جميعها:

«أنا مشتاق فهل تعطف أوَ
لا ترى في الحب رأيَ المُشفقِ
عادني البيْنُ بألوان الضنى
فأجِرْني من بُعادٍ موبقِ
أين مني ناظرٌ يجلو الدُّجى
عن جفوني بسَواد الغَسَقِ»

ألا تروا معي أنه عاشق يُعاني مرارة الحب، كما يعانيها العشاق الصادقون؟ إن الحب استمرار طبيعي وحتمي في شريعته الإنسانية، تتمثّلها تجاربه الوجدانية، تمثلاً حقيقياً وواقعاً:

ولولا الهوى لم يَعْمُرُ البيدَ خاطري
ولا طارَ في الأجواء مأنوسةً قلبي
ولولا الهوى لم يَحلُ من وجنة جَنى
ولا شرَعَ الحيْمانُ في السَّلْسَلِ العذْب
به أبصرتْ عيني ولم أكُ مُبْصِراً

وهبّتْ رياحي وانجلت غَمْرةُ الكربِ
وَزُفَّتْ ليَ الدنيا كفردوسِ آدم
وطالَعَني الرَّيحان في المَهمَهِ الصعْب»

ألا يحمل هذا الخطاب الوجداني الحميمي المتناغم إقراراً بالحب، وميلاً ملموساً يُطاول أطياف المرأة، ومع هذا فالرجل يضعنا أمام موقف جديد لا يمكن تجاوزه، أو إغفاله من تجاربه الوجدانية، هذا الموقف يتمثل في مَيْلٍ شغوف جداً لحب الجمال الأنثوي، فيرى كل ماهو جميل في المرأة جميل وممتع في الحياة، فيدعو دعوة صريحة إلى التمتع بنضارة الجمال قبل أن تغتاله الأيام، ويصبح أثراً بعد عين:

«تمتَّعْ بحسنك يا فاتني — فعودُ صبائك قد ينحني
وقد يَخْلِقُ العمرُ هذا الجمالَ — وتُذهِبُهُ عَدلةُ الأزمن»

وبدافع هذا الاحساس المتمتع بالجمال، فإنه لا يترك بارقة جمالٍ في ثَغْرٍ، أو عين، أو قدّ، إلا ويسعى إلى رسمها في شعره صوراً بصرية موشاة بالسحر والجمال:

«يامعين الظمآنِ يا ثَغْرُ من أهـ — ـوى تقبّلْ في طاعة الحبِ نفسي
سكرتْ من جَناكَ روحي كما — أن جَعلت المقبِّلَ الحلوَ كأسي
وتغاضى الزمانُ عن رشفاتٍ — هُنّ راحي وهُنّ مَبعَثُ أُنسي»

ويتابع الشاعر المفتون بسحر المرأة وجمالها المادي فيقول:

«في وجوه الصِّباح مَسْرَحُ عيني — أيُماري في الحُسْنِ ذو عينينِ
هو راحُ الأرواحِ فاشربْه في كأ — سين في مقلتين مخمورتين
وتأمّلْهُ في خدودٍ تلظّى — خَرّجتهما الألحاظُ أو شفتين
رقّتا واستدقتا فهفا الشو — ق الى قبلتين محرورتين»

وفي وصف القدود المقدودة قدّ السيف يقول:

«يا قــدوداً لمحنة الناس قُــدّتْ ... من قلوب العشـاق خَلْقاً سويّا
كم تركـتُنَّ في الدّروب ضحـايا ... كم أتيْـتُنَّ في الغـرام فـريّا»

وفي وصف النهود يُبدع لوحات شعرية فنية جميلة فيقول:

«حـفظ الله ذي النهـودَ الروابي ... ثمـراً في الكمـام ريّانَ ناضـرْ
واعـذابي من الفطام ويا شـو ... قي إلى كـاعبٍ من الصـدر نابرْ
مــا على ظامئ تمزَّز أو ثا ... ر إلى نهـدَيْن تحت المآزرْ»

ولنقرأ هذين البيتين، لنرى إحساسه المرهف، وانصرافه المتقن إلى ملاحظة الحسن والجمال في كل مكان:

«قلبي الذي يُحـبُّـه ... يَرِفُّ حَـولَ قـدّه
يَسْـبَحُ في مُـقلتـيه ... يرقُص فـوق خـدّه»

ألا تبدو ملامح العاطفة الجياشة واضحة جليّة، تحوّل القلب إلى فراشة تدور راقصة حول ينبوع الحسن والجمال:

«يافريداً في الجمال داوِ قلبي فهو لَكْ
الهوى يا ذا الدلال في فؤادي قد سلَكْ»

أليس في هذا الغزل المادي ما يُعيد إلى أذهاننا مقولات [ابن الفارض، وابن العربي] في وصف الجمال الذي يأخذ بمجامع القلب، ويملأ العين جمالاً يختال على مساحة الجمال الجسدي والروحي وفي شعر (رفيق) ألوان متعددة من هذه النموذجات الرومانسية الشفافة، فهو يتحدّث إلى نفسه وذكراه حديث المتأمل البصير الذي يريد أن يستكنه أسرار النفس الإنسانية:

«أيّها الذكرى جُزيْتِ من دمي ... أنت وإن نكأتِ جُرحي بَلْسَمي
ثم يخاطب النفس فيقول:
«أيتها النفس خُذي الحكمة من قلبي النَقيْ
يُلْهِمُكِ ما أخطأه قِدْماً ضلالُ المنطقِ»

فهو يكره المنطق، ويضيق بالعقل الذي يَنْصُبُ أحابيله وشباكه ليعوق عن التحليق في أجواء مدارات الحسن والجمال، ومن هنا كان مصدر وحيه، وحكمته، كائنٌ في قلبه النقي، لينتقل بعد ذلك ويضعنا أمام حكمته الخالدة التي تصور حياته، وعلّة بقائه في الدنيا، فيقول مخاطباً نفسه:

«إليك عنيّ إنما سعادتي في لذّتي»

إنها اللذة المشبعة بالألم، التي أكد عليها معظم الشعراء الرمزيين. إن [رفيق] مهما تقول وادعى نظرياً، واختلق لموقفه من أعذار، وأنه بعيد عن المرأة، لم يألفها، ولم يقترن بها، فإن كلَّ بيت شعر وجداني في ديوانه، يؤكد أنّ الحب جزءٌ من تجربته الحياتية والشعرية، عانى، وكابد واشتاق مثل أي عاشق حقيقي.

«هل ظننت الحبّ شيئاً تتمناه القلوب

هو إن جدّ جراحٌ وهو في السلوى ندوب»

فهل يعيش ازدواجية ما في هذا المجال بالذات؟ وهل نقبل منه هذا التمويه، نقتنع بأنه ملتزم بنظرياته ومواقفه من المرأة؟

أنا لا أرى في الموقف الذي تبناه تجاه المرأة غير آثار تجربة وجدانية عاشها في فترة من فترات شبابه ضمن ظروف معينة، لم تتكلل بالنجاح، فانعكس ذلك على آرائه النظرية التي سيطرت على عقله، أما قلبه فهو قلب رهيف شفاف، يميل إلى الجمال الذي يسيطر على انفعالاته وعواطفه، وهو يضعنا مباشرة أمام الحالة النفسيّة التي تصارعت في أعماقه:

«أحبك حُبّاً حيّرتني فنونُهُ وَغَلّت فؤادي في رسيم الأضالع
جمالَكَ لم يُخلقْ مناراً لهائم وحبك وإن عمّ الأسى غير شافع»

الخطاب هنا ينمّ عن صدق، ويشي بمعاناة واضحة، فهل تقمصّ شخصيتين، رفضت الشخصية الأولى المرأة شكلاً ومضموناً، قولاً وتنظيراً؟ وأخرى جرت وراءها وعبّرت عن حبّه المطلق لجمالنا المادي.

ثمة ثلاثة مواقف تتموضع أمامنا في تجارب (رفيق) الوجدانية.

١ - موقف معاد للمرأة نظرياً
٢ - موقف متقرب منها قولاً وتعبيراً
٣ - موقف يعتمد الوصف المادي لجمال المرأة.

هذه المواقف تدفعنا إلى التساؤل إن كان الرجل يكره المرأة، أم أنه مجرد ستار يخفي فشله في تجربة حب فاشل دفعه إلى الموقف المعادي، فوجد في وصف جمال المرأة متنفساً لآلامه التي هدأت على مساحة الصور البصرية لجمال المرأة، فأصبح لا يهمّه من هذا الكائن الجميل غير جمال العينين، ورقة الشفتين، واستدارة النهدين. أم أنه مجرد ميل عاطفي مكبوت محكوم بأسباب ودوافع قرّبته إلى المرأة عن طريق المشاعر الإنسانية النبيلة التي اتسمت به تجاربه الشعرية الوجدانية، التي اقتربت من البوح الصوفي، وهذا ما يجعل الشك فيها أمراً مرفوضاً.

إذن... إن قضية الرجل تتلخص في نقطة واحدة.

لقد تسرّع الرجل فحكم على الكل من خلال الجزء تنظيراً وهذا ليس من المنطق بشيء، حيث أن الجزء لا يمكن سحبه على الكل، فأشعاره الوجدانية تدل على أنّه شاعرٌ مرهفٌ.. عاشق، لا سيّما أنه لم يطرد المرأة من مملكته الشعرية، لأنه كان يحمل قلباً متيّماً:

«يا طيف من أهوى كَفَرْتُ الهوى
أنى تيممّتَ تُمثّلْتَ لي
في كلّ دربٍ أثرٌ من خطاك
يا طيف ما أغراك بي بَعْدَما
سلوْتُ؟ مَن ذا في خيالي رمَاكْ
ردّتْ على السالي تباريحه
بعد انطفاء، موْجةٌ من سناكْ»

إنّ الرجل يتصنّع الازدواجية في موقفه من المرأة، وهذا ما جعل غزله يأخذ بعداً إيحائياً وسطاً، لا يقترب فيه من المرأة، ولا ينحدر إلى مرحلة

الذوبان المطلق بها، وهذا الموقف الوسط لا يُعيب عواطفه، كما لا يترك مجالاً للشك في مصداقيتها، وخلاصة القول: إن الرجل لم يكره المرأة.. الحب والجمال والرقة والأنوثة، وإنما وبحكم طبيعته الانعزالية وحبّه للوحدة، وعدم تحمل المسؤولية مهما صغر شأنها، ابتعد عن المرأة.. الزوجة.. البيت.. الأسرة.. الأطفال، وما يترتب على ذلك كله، فآثر أن تكون المرأة منهل جمال، ومورد حسن، فراشة تطير على أفنان الجمال الأنثوي الظاهري، ونأى عنها كمسؤولية وواجب والتزام أسري.

على المسار القومي، تختلف معاناة الرجل، وتتبدل المعايشة، فهو لايترك لصوته الجريء أية فرصة لأن يذوب في خضم الصراعات السياسية، فقد كان يتمثل قضايا أمته تمثّلاً واعياً، لأنه كان مؤمناً بعدالة قضاياها المصيرية، ولذلك لم يعرف الهوادة في الحق، فوقف بوجه كل من كان يحاول عرقلة مسيرة الحق والعدل:

«نحن لا نعرف الهوادة في الحق نبتغي له شفعاءَ
صوتُنا صوتُ ذي الجلال إذا ما منكرٌ لاح طبَّق الأرجاءَ

محنة الدّهْرِ علّمتْنا الإباءَ   واعتداءُ الخطوب زادَ المضاءَ
فَحَمَلْنا للبغيِ حقْداً عَنيداً   واطرحنا من السّلاَحِ البقاءَ
نَسْلُ قحطانَ لا يهونُ ولو من   ـرٌ ألبسوهُ رداءَ
أقسمُ المجْدُ لا يفلُّ لنا عزمٌ

ويبلغ ذروة الشعور القومي، عندما يرى أنّ الإيمان بالحق ينهض من واقع الأرض، الذي يشير مرموزها إلى الحياة والبقاء، فيرى أشبالها يثبون وثبة شعاع النصر الذي يمتدّ على مساحة الوطن العربي تحت ظلال الآلام والآمال المشتركة، إحدى أركان الوحدة العربية:

«إن شكا الجار جَرْحَهُ شكت العرْ
ب وطاروا إلى الصّريخ وفاءَ
أو ترامَتْ إلى الحمى محنة الجا

رِ المفدّى خُضْنا إليه الدِّماءَ
شِيَمٌ كرِّمَتْ فتانا على الدّهـ
ر ورِثنا آياتِها رُضَعاءَ»

من هذا المنطلق القومي النضالي، يسبر نيّات الدول الكبيرة المتحكمة بمصاير الشعوب، وذلك منذ أكثر من نصف قرن مضى، فيعرّي مقولات السلام الخلبّية التي لا تقوم على العدل، وحفظ حقوق الشعب، فقال فاضحاً مزاعمهم السلمية التي لم تكن غير كلام على الورق:

يتحدّثون عنِ السّلامِ ... وفي قلوبهم الدَّغَلْ
الشرُّ ما فَقَدَ النصيرَ ... وفي الطبائِعِ لم يَزَلْ
والكِذْبُ باسمِ مستعارِ ... كم تمارِسُه الدولْ

كم حاولوا تطيين عينِ الشمسِ فانهار الأمَلْ
واستغفلونا يحسبونَ الناسَ مسّهم خَبَلْ
لا تصلُحُ الدّنيا وفي الألوانِ شعبٌ يستغَلّ
فاقرأ على السّلم السّلامَ وَعَدِّ عنْه لا تَسَلْ»

فالشاعر في خطابه لا يطرح شعارات نضالية، إنما يؤكد حقائق نعيشها اليوم كاملة من خلال تعثّر مجريات مباحثات السلام المتوقفة بسبب تعنّت حكام [تل أبيب]، لذلك ومـا دمُنا أصحـاب حق شـرعيين في أرضنا ومقدساتنا، فإننا سنخوض معارك السلام المشرّف العادل، أو نستردّ حقنا المغتصب:

«نحن شعْبٌ ما ونى عن طَلَبِ الحقّ جِهارا
كم أرادوا غيرَ ما يرضى لَهُ العزُّ فثارا
وبِهِ في جبهةِ الطُّغيان كم خلَّد عارا»

إنه موقف الشاعر الملتزم بقضايا أمته وشعبه:

«يا حمـاةَ الدار نادى عـاليـاً صوت الزمن
فاجعلوا العزم عتاداً واسلكوا خير سنن»

بكل بساطة نستطيع أن نتلمس صدق العاطفة المؤججة بالشعور النبيل الذي من مهامه الرئيسة أن يهز العواطف ويوقظ ضمائر الغافلين عن الحقيقة.

وعندما تضيق المعاناة بالنفس المرهفة لا يجد (رفيق) أفضل من الطبيعة ملاذاً له، يرتمي بين أحضانها، يطرح عن كاهله أدران التعب، فتصفو النفس، وتهدأ الروح أمام مظاهر الجمال الطبيعي، يقف أمام القرص الأحمر الدامي، يودّع الأرض، محتجباً وراء البحر، فيصور جمال الغروب بأبهى الصور وأحلاها:

«بشاشةَ المغرب غُمّت به
في مَسْبَحٍ ما إنْ لَهُ من قرارْ
وأمست الألوان لوناً كأنْ
غابَتْ وجوهُ السَّهْلِ في جَوْفِ غارْ
صَمْتٌ كصمتِ القبْرِ لا ينجلي
فاضَ على الأحياء طُرّاً وسادْ
حتى كأنَّ الحُسنَ في رَوْعِهم
غُيِّبَ فما يُرجى له من معادْ»

وفي أحضان الطبيعة يكتشف سرّ العلاقة القائمة بينها وبين الحياة، فكما تتبدل الحياة من حال الى حال، كذلك الطبيعة بفصولها المتعاقبة والمختلفة، فتوحدتا في سنّة التغيير، واندمجتا في حالات الحزن والفرح:

«مطبوعة طَبْعَ الحياة العارية غبطتها وحُزنها علانيه
تستقبلُ الأجيالَ في ثوب إذا أبْلَتْهُ عادَتْ فارتدته ثانيه»

هذا ما يؤكد أن الرجل كان يعتمد في شعره على الإيحاء الخارجي، الذي يدفعه إلى النظم دفعاً، مع أنه لم يؤمن قط بنظرية (ڤاليري) القائلة «إنّ الشاعر كالصائغ يمكن أن ينظم ساعة يريد» علماً أن (رفيق) يُعدّ من تلاميذ (ڤاليري) ومريديه، والناهجين رمزياً نهجه، ولكنه إذا مادعاه إلهامه إلى النظم، «أخذ يفكر في موضوع القصيدة، وربما أتاه الشطر أو البيت الأول، ثم تلاه بيت آخر، وسرعان ما يكتب ما أتاه، ثم يذهب إلى بيته ليبدأ بنظم القصيدة، ويصوّر صديقه المرحوم (أحمد الجندي) طريقة كتابة (رفيق) للشعر فيقول: «ومن عجائب رفيق أنه كان ينظم الشعر على لوح أسود بأصابع الطباشير، وقد علّمته هذه الطريقة أن يعنى عناية خاصة بالأسلوب، و قوّة اللغة، وتماسك الكلمات، وألا يخرج البيت من يده حتى يأخذ شكله الأخير، ديباجة وأسلوباً، ولهذا كانت المعاني عند (رفيق) ليست كل شيء في القصيدة، هي ضرورية ومهمة، ولكنّ الأهم منها اللفظ والأسلوب، وبغير هذين لا يكون الشعر شعراً عظيماً ولذلك كان من أقدر شعراء جيله على اختيار اللفظ المناسب لدقة الوصف، وقوة الأسلوب هذه الأبيات المأخوذة من قصيدة له عنوانها (حسن بلا إحسان):

«هداكَ اللّه للحبِّ وألقاكَ الذي ألقى
جَمَعْتُ عليكَ آمالي فلم تعرفْ لها حقّا
سَلِ الشّهد وما أضنى وبَرْحَ الشوقِ وما أبقى

إذا مثّلْتُ في خَلَدي سَناكَ أجدُّ لي عشقا

وطرْفٌ عابثٌ جانٍ إذا نامَ الهوى هبّا
غضيضٌ رابَه نظري فأسْبَلَ جفنَه عُجْبا
وثغرٌ مُرهَفٌ غَضٌّ يصوغُ على المدى حبّا
يباعدُهُ الكرى عنّي فيلثمُهُ فمي غصْبا

وخدٌّ مترفٌ ألقى عليه الهدبُ أظلالا
تحيّر ماؤه لمّا ساقاهُ الحسْنُ سلسالا

وجـيـد مـالَ من لين في أطواقـه اختـالا
جَمعَتَ الحسنَ في جسْم تقولُ: إذا مشى انهالا
ولم ترحمْ أخا وَجْد تبـدهدَ حـولَهُ لبيّ
أجرْني منك واشفع لي إليك فصبوتي ذَنبي
أعرني لحظكَ الساجي وخُذ ما شئت من قلبي

إننا أمام عاطفة مشبوبة مسبوكة بألفاظ، يكاد كل لفظ يؤدي معناه في سياق النص وكأنّه صُنع خصيصاً لهذا المعنى الذي برع في صياغته تلك الصياغة التي تذكرنا بـ(أبي تمام وشوقي) فهل رأيت أعذب وأرق من قوله: [فصبوتي ذنبي] إنه أعظم الأعذار، وأخفّ الذنوب عند أرباب الهوى». لعل هذا ما كان يجعله شاعراً رومانسياً من خلال نزعته الإصلاحية وحبه الطبيعة، ورفضه لأشكال الظلم والعبودية.

ثم لنقرأ هذه الأبيات التي كتبها على لسان يتيم وعنوانها (دموع اليتيم) لنتعرف أكثر على براعته في صياغة نصّ شعري متماسك اللغة والأداء، من خلال أوزان تتراقص أمام عيوننا، على الرّغم من مأساة موضوعها، حتى تفعل وقعها في النفس المتلقية، فتشعر أنها تناصر ذلك اليتيم وتقف الى جانب مأساته الحياتية:

«أنا طفل ما غذاني قطُّ عطف الوالدات
عشْتُ في الدنيا غريباً كنبات في فلاة
لهم دوني حنان الأمّ والوجه الطليقْ
درَجوا في الوشي واستحلوا أفاويقَ السرورْ
وشكوتُ اليُتمْ باللّحظ وبالقلب الكسيرْ
حزّ في قلبي أنّ البؤسَ زادي ونصيبي
وشجاني أنّ أمي اليتمُ والداءُ طبيبي
يا دموعي أطفئي من نار وجدي ما تلظّى
ماتَ مَن عاش ولم تتركْ له الأيام حظّا»

إنّ (رفيق) في هذا النص الإنساني يضعنا أمام أنشودة يائسة، حزينة، ترتقي بصورها وألفاظها السهلة مدارج البوح، الذي لا يتركك دون أن تكون متعاطفاً مع ذلك الطفل الذي شكا اليتم باللّحظ، والقلب الكسير، فهي أبلغ الشكوى، وأعظم البلوى.

هكذا صوّر شاعرنا ذوبانه المطلق في قضايا الوطن والإنسان، والنفس والوجدان، وقد توضع شيء كثير من هذه الصور الإنسانية والإنتقادية في رباعيات ضمّها ديوانه الأول (همزات شيطان) الذي ضم تجارب الذات إلى جانب قضايا وطنية وسياسيّة تناولها بالهجاء الساخر، الذي يثير في النفس آثار هذه المظاهر السلبية، التي عاناها في الحياة، بأسلوب وصفي انتقادي، لا يهدف إلى الإيحاء، بقدر ما كان يسعى إلى تجريد المظهر السلبي، وكشف أبعاده في الحياة، معتمداً الصور المتحركة والمكثفة، والعبارة المضغوطة التي دلت على شاعرية خلاقة، وقدرة نوعية في التعامل مع النص الشعري المتكامل شكلاً ومضموناً، من خلال لذّة الاحتراق في أتون التراث، ومتعة الذوبان في الحداثة الواعية والمعاصرة الأمينة، ولذلك كان مفهوم (رفيق) للشعر يحمل صفات خاصةً من حيث التقنية، وشُغل الصياغة وإشراق الصور التي عليها أن تتفتّق في ذهن المتلقي إيحاءات ودلالات جديدة، تفتح أمامه عوالم جديدة في بنائية النص الشعري، وقد عبّر عن هذا الموقف هازئاً بمن سماهم أنبياء الشعر:

أفهامُهم آية الزمان غدَتْ	يُحارُ فيها المثقفُ الفَهِمُ
تَلْقفُ ما يضعُ الورى كعصا	موسى إذا أُلقيت وتَلْتَهِمُ»

ومن وحي التزامه بهذا الموقف صبّ غضبه على العابثين بتراث الأمة، وأصالة القصيدة العربية وهذا ما جعله يسعى جاهداً لأن يوفّر لقصيدته أسباب النجاح، إذ لا حياة للشعر برأيه إن «خانت الشاعر صحة التعبير، وأعوزَهُ جمال الصياغة، فلا الصور أصلٌ، ولا المعنى أصل، وإنما اللغة البارعة بوجازتها ورصانتِها، وقدرة ألفاظها على إثارة سيرورة الشعر، وتعلّق الأسماع به».

ويبقى الشيء المميّز في تجربته الشعرية، وهو اعتماده التنويع في قوافي الأبيات، حيث لا يُلزم نفسه بقافية واحدة، والسبب في ذلك إما أنه يرجع إلى ما يفرزه التنويع من وقع موسيقي بفعل موسيقية الكلمة، فتتلقاه النفس بارتياح، أو لأن فكرة التنويع تنبع من رغبة في اختيار الكلمة المناسبة ذات الوقع المناسب والملتحمة مع السياق العضوي للبيت الشعري، تُحقق نسبة عالية من التناغم الموسيقي في الرّتم الضابط للقصيدة نفسها ففي قصيدة (عيال الله) التي حوت ستة وأربعين بيتاً شعرياً، استخدم ثمان قواف، اعتمدت حروف [الدال/ الميم / الباء/ القاف/ السين/ الهمزة. الياء/ النون]

وقد حققت كل قافية منها دلالتها الفنية، إلى جانب إيحائها الموسيقي، داخل معمار القصيدة ككل:

«حظُّك مـــثل حظيَ المسّـــودُّ　　عشتَ بلا أب، وعشتُ وحدي
زادك في مَخْبـاك تبريحٌ كمــا　　زادني أن أشْـــقَى وأن أهدَمـــا

هذا ما يؤكد لنا أن تنويع القوافي في قصائده الطويلة نسبياً، كان غاية فنية قامت عليها أسس شغله النص الشعري المميّز.

ولابدّ من القول أيضاً: إن (رفيق) قد تأثرا كثيراً بشعراء الغرب، حيث قرأ دواوين [سويلي برودوم، وبودلير، وليكونت دي ليل، وسامان، وإميل فيرهارن وكاتول ماندس] وقد جمع من شعرهم مجموعة من قصائدهم عمل على قراءتها وترجمتها، وكان تأثره واضحاً في الشاعر الفرنسي (ليكونت ده ليل) وخصوصاً في ديوانه [القصائد البربرية والوحشية] ويبدو أن ذات الشاعر الفرنسي، كانت مظلمة، حزينة، تخاف من الوجود، وترهب الحياة، وخاصة في قصيدته [ريح الليل الباردة] التي ترجمها (رفيق) وحفظها، وأعجب بها غاية الإعجاب، فهذه القراءات المتجددة لآثار الشعراء الغربيين عامة، والرّمزيين خاصة كانت من أهم المؤثرات الأجنبية في اعتناق (رفيق) للرمزية التي تجلّت في معظم اثاره

الشعرية، التي إن دلت على شيء، فإنما تدلّ على العوامل الحياتية والنفسية المشتركة بينه وبين الشعراء الغربيين الرمزيين.

هذا هو الشاعر الإنسان (رفيق فاخوري) الذي لم ينصف نفسه، ولم يُعطها حقها من الحرية والانفتاح، فإن توجسّه من الناس، وتشاؤمه من المظاهر السلبية المنتشرة في محيطه، أقام جداراً سميكاً بينه وبين مفاتن الحياة ولذاتها، حتى اقتنع منها بالنظر البعيد، ولم تلمس يده شيئاً منها مكتفياً بصداقة صديق أو اثنين أو ثلاثة على الأكثر، مع حب شديد للسفر والترحال، وعشق لا محدود للغناء العربي الأصيل، ومن مفارقات القدر أن هذا الحب قاده أن يكون زائراً دائماً لبلد الطرب والغناء الشرقي (تركيه) ولم ينجه خوفه وحذره الدائم، وتشاؤمه المستمر من زحمة الطرقات، ورعونة السائقين، أن يقع صريعاً تحت عجلات (باص) نقل داخلي في مدينة (قونيه التركية) يوم الحادي والثلاثين من شهر (آب) سنة (خمس وثمانين وتسعمائة وألف) ثم نُقل جثمانه الى (حمص) ودفن فيها في (السادس من ايلول) ذلك العام، ليطوي القدر حياة الشاعر الذي أعطي موهبة القصيدة التي نهضت من أصالة لغوية عميقة، وفهم واع للتراث، مما جعلها تحقق معادلاتها الصعبة بين التراث والمعاصرة أهلته لأن يكون واحداً من أعلام القصيدة السلفية المنصرفة إلى الأهداف السامية، والقيم النبيلة، المدافعة عن حقوق الإنسان، المتوحدة بحب الأرض والوطن.

نافذة على الوطن العربي

عبد الرحمن الحلبي

علم الاسلام التطبيقي

يطل علينا، من المغـرب العـربي، البـاحث والمفكر المعروف، محمد أركون، عبر كتاب حديث له بعنوان «نافذة على الإسلام» وهو الكتاب الحادي عشر في قـائمة مؤلفاته التي منها: الإنسانية العـربيـة في القـرن الرابع عشـر، و: من أجل نقد

(*) عبد الرحمن الحلبي: أديب وباحث من سورية، مدير ندوة «كاتب وموقف».

للعقل الاسلامي، و: الاسلام والدين والمجتمع، ثم: بحث في علم الأخلاق، وقبله: بحث في الفكر الاسلامي، وبعده: قراءات القرآن، ثم: الفكر العربي.

ومحمد أركون هو أستاذ تاريخ الفكر الاسلامي في السوربون الجديدة، ويدير مجلة «أربيكا» - دراسات عربية - ويلقي دروساً ومحاضرات في جامعات أمريكا وأوروبا والعالم الإسلامي.

عبر كتابه هذا «نافذة على الإسلام» الذي صدر في طبعته الفرنسية الثانية سنة ١٩٩٢ وصدر في طبعته العربية سنة ١٩٩٦ عن دار «عطية» في بيروت بترجمة الأديب والمترجم الأستاذ صياح الجهيّم، يقدم أركون عدداً كبيراً من التساؤلات التي شاء لها أن تكون عناوين لكثير من موضوعات الكتاب، أمثال:

- هل يمكن الكلام على معرفة علمية في الغرب، أو بالأحرى على تخيّل علمي عن الإسلام؟

- هل الفصل بين الكنيسة والدولة، في العالم الغربي، في أصل الايديولوجية العلمانية، ينبع من التفريق الوارد في الأناجيل، وهو «دعوا مالقيصر لقيصر وما لله لله»؟

- كيف سار النموذج القومي المستعمل بعد نيل الاستقلال، في المجتمعات المسلمة؟

- يستند الاسلام إلى كتاب مُنْزَل، القرآن الكريم، ماذا نفهم من كلمة «تنزيل» وماذا تعني كلمة «قرآن كريم»؟

- هل هناك وظيفة كهنوتية في الإسلام، وكيف يدخل المؤمنون في علاقة مع الألوهية؟

- كيف يتبدى مفهوم الشخص في الفكر الإسلامي؟

الأستاذ أركون، صاحب هذه التساؤلات وأمثالها كثير، باحث جامعي كما هو معروف، والباحث الجامعي - كما يراه أركون - يأبى أن يدع

فكره يجري على هواه ليتكلم عن موضوعات استرعت انتباهه وسوّغت أبحاثه زمناً طويلاً. وهو يؤثر أن يمضي قدماً في اكتشافه وأن يأتي بما لم يُعهد من قبل، وأن يُثبت وقائع جديدة. ومع ذلك فإن صحبة طويلة لميدان من ميادين المعارف، ينتهي بأن يفرض اقتناعات واحتمالات وحدوساً، يمكن أن تصلح منطلقات لأبحاث أكثر استقصاءً، ولتحقيقات أدقّ لكي يجعل الحقيقة أكثر تقدماً؟ وفضلاً عن ذلك، فإن الجمهور الأعظم يمكنه الوصول بسهولة أكبر إلى نتائج البحث في عرض حر، خال من ذلك الجهاز الثقيل للمراجع والتبريرات والنقاشات التقنية مع الاختصاصيين.

فيما يتعلق بأركون شخصياً يخبرنا بأن كتاباته عن الإسلام تراوحت، أبداً، بين البحث التقني والمناقشات المنهجية النظرية من جهة، والحرص من جهة أخرى على الوصول إلى جمهور واسع جداً، ومتنوّع جداً، مسلماً كان أم غير مسلم، لمساعدته على فهم دين مجتمعات وفكرها وثقافتها، طالما صُدِّرت بها أحداث الساعة منذ ثلاثين عاماً.

ويعترف الأستاذ أركون بأنه لم يتمكن قطّ من استخدام لغة شفافة كليّاً، يفهمها، مباشرة، جميع القراء، دون أن يتعرّض لرفض الاختصاصيين، على اعتبار أنه مسرف في تبسيطه وسطحيته. وذلك هو الرهان على ما يسميه أركون: «علم الإسلام التطبيقي». هذا العلم الذي يمضي في قراءة ماضي الإسلام وحاضره، انطلاقاً من تعبيرات المجتمعات الإسلامية ومطالبها الراهنة، مثيراً بذلك اهتمام الجمهور الأعظم، دون أن يتعرض - أركون- لإدانة الباحثين المتبحرين، ولرفضهم «المتعالي»، لابل لعدم مبالاتهم.

ويشير أركون بقوة إلى أنه يتوجّه في كتاباته، أو في خطابه، إلى الجمهور المسلم بمقدار ما يتوجّه إلى الجمهور الغربي، بغية تخلّص الجمهور المسلم من «الانغلاق العقائدي» الذي يحبسه فيه اللاهوت التقليدي، والايديولوجية القتالية، وتخلص الجمهور الغربي من النظرة «الأتنوغرافية» التي ينظر بها إلى الثقافات الأخرى.

ويرى الباحث أنه لم يعد لأحد الحق في أن يحبس الإسلام كلّه، كما يطيب لبعضهم، في عبارة هي «الأصولية» و«التطرف الإسلامي» و«التيار الإسلامي». ولا ينكر الباحث الوزن الاجتماعي لايديولوجية تستعير من الاسلام التقليدي مفرداتها، وتبحث في الأمكنة الدينية- المساجد والحج - عن ملاجىء منيعة من أجل احتجاج أشد فعالية. لكنه يلحّ على وجوب التنديد بمؤامرة «الصمت» الذي أخلد إليه جميع مراقبي الاسلام المعاصر- بمن فيهم المختصون بالاسلام المرموقون- عن وجود مجموعات اجتماعية أخرى، وأصوات دينية وثقافية أخرى، وتيارات فكرية أخرى، في قلب تلك المجتمعات الخاضعة لتعسّف المراقبين، وللإشراف الايديولوجي من قبل دولهم.

كما يرى الباحث أن النقدالفقهي اللغوي للمصادر، أو النقل الخالص للخطاب (الاسلامي)، لم يعد يكفي، عندما نأخذ بالحسبان التساؤلات والاستطلاعات المأخوذة دائماً من علوم الإنسان والمجتمع. ويقول: «إن إبقاء الاسلام بمنأى عن هذه التجديدات، تعزيز للنقص وللتأخر العلمي الذي يحلو للبعض ألنّعْيُ عليه أو فضحه لدى المسلمين المعاصرين».

عبر هذا الوضوح في الرؤيا، وفي إطار هذا الخط الفكري، يقدم الأستاذ أركون كتابه «نافذة على الإسلام»، معلناً قوله باطمئنان: «إن ضبط المنظورات التاريخية وتصحيحها، والدعوات المتكررة لنقل المشكلات، والتحليلات نحو فسحة جديدة للمعقولية وفرضيات العمل، والتفسيرات وجهود التنظير التي سيجدها القارىء في هذا الكتاب الصغير[١]، كل ذلك يهدف من وراء المثال الاسلامي، ولكنه وبفضل هذا المثال الذي أسيء استخدامه حتى الآن، إلى تنقيح مفهوم الغرب ذاته، من حيث هو فسحة تاريخية وثقافية. لقد تعوَّد الفكر الغربي في تعبيراته (..)، أن يحكم حكماً لاردّ له على مكانة الإسلام ووظائفه، كما يحكم على التقاليد الثقافية

(١) عدد صفحاته ٢٥١ صفحة من قطع ٢٠×١٥ / الحلبي/.

الأخرى. وها إنّ تساؤلات نقدية وتحديات فكرية، وليست سياسية فحسب، ترتدّ على هذا الفكر الغربي لتنكر عليه سيادته، انطلاقاً من تجربة الاسلام التاريخية والفكرية. وأنا أقرّ بأن حديثي سيظل متواضعاً ومحدوداً، وسريعاً على الخصوص. لكني أرجو أن أسهم، بهذا الكتاب (. .) في نشر معرفة على غرار تلك الزيتونة التي ذكرها القرآن الكريم:

(زَيْتونَة لا شرقية ولا غربيَّة يكادُ زيتُها يُضيء ولَوْ لم تَمْسَسْهُ نارٌ). صدق الله العظيم. / سورة النّور الآية ٣٥.

* * *

رواية

ربما لقلّة في اطلاعي لم أر أنني قرأت نصاً روائياً عربياً، كتبته امرأة، أعطت فيه الرجل هذا الحضور الأخلاقي الأخاذ، كما فعلت الأديبة الجزائرية أحلام مستغانمي، في عملها الروائي الموسوم بـ «ذاكرة الجسد»، الذي صدر عن دار الآداب في بيروت سنة ١٩٩٣. وصاحبة هذا النص حائزة على درجة «دكتوراه» في علم الاجتماع من جامعة «السوربون» في باريس.

وإذا كان للرجل هذا الحضور في «ذاكرة الجسد» فإن للمرأة حضوراً أيضاً، إلا أنه لا يرقى إلى أي مقدار من المكانة التي وصلها الرجل.

عبر هذا الموقف تكون الكاتبة - كأنثى - قد تحرّرت من عقدة «الأنثى» في مواجهة الرجل. هذه العقدة «الاضطهادية» التي رافقت الخط الأدبي العام لكثير من الكاتبات العربيات، ولاسيما نوال السعداوي وأمثالها، ممن يعلن انحيازهن الصارخ، والمباشر، إلى المرأة على حساب الرجل، الذي قد لايكون أقل اضطهاداً منهن.

بيد أن الرسم الذي قدمته أحلام مستغانمي لشخصية الرجل في «ذاكرة الجسد» يظل محكوماً بشخصية «البطل» الوطني والمقاتل والذي قدم شبابه

كله وذراعه كذلك في سبيل استقلال وطنه، لكنه أُخرج منه، من ثم، على أيدي «ورثة الاستعمار» الذين جثموا على صدر الوطن، كما لمحنا ذلك في شخصية «خالد» الجزائري وفي شخصية «زياد» الفلسطيني.

«وذاكرة الجسد» واحدة من الروايات العربية المتقدمة فنياً، التي تستعصي على الانقيادالسريع في العرض والتلخيص، بسبب أنها غير مبنية على «حكاية» تبدأ من . . وتنتهي إلى . . بل مبنية على مجموعة كبيرة من الخطوط المتوازية والمتعامدة، أفقياً وشاقولياً، تلتقي في تقاطعها لبعض الوقت ثم يمضي كل خط في طريق.

زاوجت أحلام مستغانمي في روايتها هذه بين الشعر وعلمي التاريخ والطبّاع؛ مستخدمة لهذا الغرض راوية مثقفاً، وفناناً تشكيلياً، ومقاتلاً عنيداً. وقد حجبت اسمه عنا حتى الصفحة / ٧٢/ لنعرف أن اسمه (خالد)، وهو رسام وبذراع واحدة. وستعمل المؤلفة على استعصار ذاكرة خالد هذا ليغدو ما يبوح به شاهداً عدلاً على عصره، جزائرياً وعربياً.

عبر هذه الذاكرة المستعصرة نقف عند كثير من ويلات حرب التحرير في الجزائر وعند المآلات التي انتهت إليها هذه الحرب، ونفهم كيف انتهى المجاهدون الحقيقيون ومن كان البديل لهم. كل ذلك عبر سرد شديد التكثيف، يحدثه مونولوج آسر، تتعدد مستوياته وتتنوع في إطار الضمائر كافة، حتى ليخيل للقارىء أن منشىء المونولوج في النص هو الذي يتقمص كل الشخصيات، المخاطبة مباشرة والغائبة، ومع ذلك فهي تبرز عبر التقاط النفس لتوهم بوجودها الفعلي الحي، كما بدا ذلك في ص٨٠- ٨١ بين (سي الشريف). وخالد حتى إن مستويات الحوار تتنوع في الموقف الواحد، حيث اختارت المؤلفة أن تكتب بداية الحوار بين (سي الشريف) وبين (خالد) بالمحكية الجزائرية، ثم فجأة وعبر الموقف ذاته، إذ يكون معهما (سي مصطفى)، تدفع بالاثنين الأولين إلى المتابعة بالفصحى، بينما تبقي على الثالث مع المحكية. على أني لم أستطع أن أتبين المبرر الفني لهذا الفعل،

لاسيما أن المؤلفة لاتلجأ إلى المحكية إلا في الأمثال الشعبية، حيث تنقلها كما يتناقلها الناس، أو في المواقف ذات الصلة المعمقة والمباشرة بالشعب.

والانتقال، عبر الترجمة الذاتية، مع الأنا إلى الأنت إلى الهو، تتعدّد اختصاراً للزمن وتكثيفاً له، ثم طَوْياً للمراحل المكانية والمفازات. فها هو خالد يقول في ص ٧٤-٧٥: «اللوحة أنثى كذلك.. تحب الأضواء وتتجمّل لها، تحبّ أن نذللها ونمسح الغبار عنها، أن نرفعها عن الأرض ونرفع عنها اللحاف الذي نغطيها به.. تحب أن نعلقها في قاعة لتتقاسمها الأعين حتى ولو لم تكن معجبة بها.. إنها تكره في الواقع أن تتعامل بتجاهل لاغير». حتى إذا ما وصلنا معه إلى الصفحة /١٢٦/ سنقرأ قوله: «وقُلْت، [أي قالت حياة الخالد في وقت ما- الحلبي]: عجيب.. إن في روايات (أغاثا كريستي) أكثر من ستين جريمة. وفي روايات كاتبات أخريات أكثر من هذا العدد من القتلى، ولم يرفع أي قارىء صوته ليحاكمهن على تلك الجرائم أو يطالب بسجنهن. ويكفي كاتبة أن تكتب قصة حب واحدة، لتتجه كل أصابع الاتهام نحوها، وليحقق أكثر من محقق جنائي أكثر من دليل على أنها قصتها. أعتقد أنه لابد للنقاد من أن يحسموا، يوماً، هذه القضية نهائياً. فإما أن يعترفوا أن للمرأة خيالاً يفوق خيال الرجل، وإما أن يحاكمونا جميعاً؟».

ثم ها هو- خالد- وعَبْرَ ذاته، يوجه خطابه!) حياة الـ «هي» الآن قائلاً: «هل توقّعتُ يوم كنتُ شاباً بحماسه وعنفوانه وتطرّف أحلامه أنه سيأتي بعد ربع قرن، يوم عجيب كهذا، يجردني فيه جزائريٌّ مثلي من ثيابي.. وحتى من ساعتي وأشيائي، ليزج بي في زنزانة (فردية هذه المرة)، زنزانة أدخلها باسم الثورة هذه المرة.. الثورة التي سبق أن جرتني من ذراعي!». / ص٢٤٤/.

يرد هذا المقبوس غداة دخول خالد في شهر حزيران وكرهه الشديد لهذا الشهر، ليس بسبب حزيران ١٩٦٧ فحسب، بل لأسباب كثيرة،

تقتضبها المؤلّفة وتختزل فيها كل سوادات هذا الشهر، والسوادات التي صارت الثورة إليها. ثم تمعن المؤلفة في السوادات العربية غداة الاجتياح الاسرائيلي لبيروت في حزيران ١٩٨٢ على مرأى من أكثر من حاكم عربي وأكثر من مليون عربي، ولم تنس انتحار الشاعر اللبناني خليل حاوي، وتعزوه إلى أنه حدث «احتجاجاً على اجتياح اسرائيل للجنوب الذي كان جنوبه وحده والذي رفض أن يتقاسم هواءه مع اسرائيل». / ص٢٤٥ / .

ثم بعد علم خالد باستشهاد (زياد) الشاب المثقف الفلسطيني، نظر إلى حقيبته- التي بقيت في منزل خالد في باريس، وفكر في أن يأخذها إلى مقر المنظمة ويسلمها لأحد هناك، ليتكفل بإرسالها إلى أقرباء زياد في لبنان، أو في مكان آخر. وقال: «ولكنني عدلت عن هذه الفكرة الساذجة وأنا أتذكر أنه لم يعد لزياد من أهل في لبنان، فلمن سيسلمها هؤلاء. . وعند أية قبيله وأية فصيلة سينتهي مصيرها؟ من سيكون (أبوها). . وهنالك أكثر من (أبو) يعتقد أنه ينفرد وحده بأبوة القضية الفلسطينية، وأنه الوريث الشرعي الوحيد للشهداء. . وأن الآخرين خونة؟» ص٢٥٣.

وسنقرأ في ص٢٨١ هذا القول لخالد مخاطباً حياة الـ«أنت» افتراضاً:

«أنا الرجل الذي حوّلك من امرأة إلى مدينة، وحولته من حجارة كريمة إلى حصى. لاتتطاولي على حطامي كثيراً. لم ينته زمن الزلازل، ومازال في عمق هذا الوطن حجارة لم تقذفها البراكين بعد».

ومثلما تمضي صفحات عدة لنعرف ما اسم الراوي في «ذاكرة الجسد» فإنها تنقضي عشرات الصفحات لنعرف من هي «عتيقة» ومادورها في الرواية. لقد مررنا باسمها في الصفحة الثامنة وهي تقدم القهوة للسيد الراوي- الذي هو خالد فيما بعد- ثم تنقطع عنا نهائياً حتى نهاية الصفحة / ٢٨٧/ حيث نعرف أنها زوجة أخيه حسان، الذي مات لاعتبارات تحكيها الرواية، وتكثفها في هذا القول:

«على يد الفرنسيين مات سي الطاهر . . وعلى يد الاسرائيليين مات زياد. . وها هو حسان يموت على يد الجزائريين اليوم». / ص٣٩٦ / .

وإذا ما عرفنا أن (سي الطاهر) هو القائد العسكري في الكفاح المسلح الجزائري ضد فرنسا، وأن (خالد) هو ربيبه وتلميذه والمتابع لخط سيره، وأن (حــيــاة) هي ابنة (سي الطاهر) أدركنا مــعنى هذا القــول الذي يرد في الصفحات الأولى من الرواية / ص٢٨/ : «لاأذكر من قال: يقضي الإنسان سنواته الأولى في تعلم النطق، وتقضي الأنظمة العربية بقية عمره في تعليمه الصمت». لاسيما أن (زياد)، حسبما يقدمه لنا خالد: «كان رجل الاختيارات الحاسمة. فإما أن يحب ويتخلّى عندئذ عن كل شيء ليبقى مع الحب، أو يرحل لأن الذي ينتظره هناك أهم». ص٢٢٦. وقد تمثّلت العلاقة بين حياة وزياد، من وجهة نظر خالد، على النحو التالي: «كنت منجماً للكبريت.. وكان زياد عاشقاً مجوسياً يعبد اللهب» ص٢٢٠. لكن هذا العاشق المجوسي لايستبدل بفلسطينه أي عشق، لهذا افتقده خالد وعلم فيما بعد أنه استشهد تحت إحدى نوافذ معبودته فلسطين، وها هو يحار الآن لمن يعطي حقيبته.

* * *

يُذكّرنا هذا الموقف الأنثوي من الرجل حسبما قدمته الروائية الجزائرية أحلام مستغانمي عبر روايتها «ذاكرة الجسد» بموقف ذكوري من المرأة كان قد خاض غماره، مُواطنها الجزائري، رشيد بو جدرة في العام ١٩٨٥ عبر روايته «الليليات امرأة آرق».

لقد انحاز بو جدرة، في هذه الرواية، انحيازاً نضالياً إلى المرأة، لدرجة تجعلنا نستغرب، كرجال، كيف استطاع، كرجل، أن يتمثل أدق التفاصيل الخاصة جداً بالمرأة وينتصر لها بالدلائل والقرائن والمعطيات العملية، خلال نص امتاز بفنية عالية، يكثف الموقف حتى حدود البلورة، ويجلو الصورة حتى لتكاد ترينا وجوهنا عبرها، ولطالما كانت موشورية الأوجه.

لغة رفيعة في موضوع «رقيع» حسب زميتي الوطن الكبير! . موضوع جريء جداً، ترويه طبيبة، كانت طفلة حين استباحتها حيوانية الذكر.

التقطه بو جدرة، الشاعر والمصور واللماح، وقدمه وثيقة فنية في / ١٢٣/ صفحة من القطع الصغير وعلى مدى ست ليال لاأكثر على هيئة امرأة وليل وحلم. وهل كانت حياة المرأة العربية عبر العصور إلا ليلاً وأحلاماً أغلبها كوابيس؟ . تقول الليلة السادسة:

«قررت أن لا أنتحر! نكلة في الرجال. نكلة في الرجال. نكلة. . . في . . . الرجال. . . وحباً لأمي ورأفة بفأرتي البيضاء يسمينة. إذن لن أنتحر! عليّ بالغاء هذا الهوس نهائياً. . . لن أنتحر نكلة في الحلازن. . في الخنازير. . في المؤذن. في الرجـال. . في الفـحـول (. . .) في أخي الأصغر. نكلة في عشيقي الأول. نكلة في العشاق الآخرين. نكلة! نكاية!». وتظل صامدة رغم كل شيء.

* * *

الموجة الثالثة

في النصف الثاني من شباط/ فبراير الماضي عقد في الإمارات العربية المتحدة مؤتمر بعنوان «إعداد الوطن العربي للقرن الحادي والعشرين في ظل ثورة المعلومات»، وذلك بمبادرة من المركز العربي للدراسات الاستراتيجية في (أبو ظبي). ومن البحوث العلمية التي قدمت في هذا المؤتمر بحث بعنوان «موقع الوطن العربي من الموجة الثالثة» للباحث العربي المصري السيد ياسين، بدأه بالثناء الحسن على الباحث السوسيولوجي و«المفكر الشهير» (ألفين توفلر) الذي كان أول من وضع الأسس العلمية وأول من أوجد اصطلاح «الموجة الثالثة»، وذلك عبر كتابه الموسوم بالعنوان ذاته «الموجة الثالثة»، حيث فصّل فيه بالحديث عن مجتمع المعلومات الذي جاء بعدكلّ من الموجتين، الأولى: التي قصد بها توفلر «الثورة الزراعية». والثانية: التي

قصد بها «الثورة الصناعية». ورأى السيد ياسين أن (توفلر) مهّد في عطائه هذا لعديد من الدراسات والبحوث التي أجراها العلماء الاجتماعيون عن مجتمع المعلومات وسماته، والآثار التي سيُحدثها في بقية المجتمعات المعاصرة، المتقدمة منها والنامية على السواء.

وغداة دخول السيد ياسين في خط بحثه، رأى أن البشرية تواجه «قفزة هائلة» إلى الأمام. تواجه أعمق فوران اجتماعي، وأشمل عملية إعادة بناء في التاريخ.

ورأى أننا مندمجون- نحن اليوم- في بناء حضارة جديدة متميّزة بدءاً من البداية، وإن كنّا «غير واعين تماماً بهذه الحقيقة»؛ وهذا ما عناه السيد ياسين بـ«الموجة الثالثة» حسب فهمه لها من منظوره العربي.

ورأى في متن بحثه العلمي هذا، أن الجنس البشري اجتاز، حتى اليوم، موجتي تغيّر عظميين طمست كل واحدة منهما- إلى حد كبير- ماسبقها من حضارات وثقافات، لتجيء بأساليب حياتية لم تخطر ببال السابقين، موجة التغير الأولى. أي الثورة الزراعية، التي كان يلزمها آلاف السنين لتحقق اكتمالها. وأما موجة التغير الثانية. أي صعود الثورة الصناعية، فلقد لزمها ثلاثمئة عام فحسب.

اليوم، حيث التاريخ أكثر تسارعاً، سيكون من الأرجح أن تندفع «الموجة الثالثة» عبر التاريخ لتكتمل في بضع عشرات من السنين، وكل من سيقدر له أن يعيش على ظهر هذا الكوكب، في هذه اللحظة المتفجرة، سيشعر بالصدمة الكاملة للموجة الثالثة في حياة هذا الجيل.

رأى، كذلك، أن هذه الموجة ستجيئنا بأسلوب حياة جديد تماماً، يتأسس على مصادر طاقة متنوعة ومتجددة، وأساليب انتاج تنظر إلى الخطوط الانتاجية في المصانع الراهنة، على أنها أشياء عتيقة، انتهى زمانها ثم ستجيء لنا «الموجة الثالثة» بأسر وعائلات جديدة، غير نووية، وبمؤسسة من نوع جديد، يمكن أن نسميها «الكوخ الالكتروني»، وبمدارس وشركات

ونقابات مستقبلية، تختلف عمّا ألفه الناس اختلافاً جذرياً. . وستخط لنا الحضارة البازغة قواعد جديدة للسلوك، فتحملنا إلى ما بعد التخطيط والتزامن والتمركز، بعيداً عن تركيز الطاقة والمال والسلطة.

هذه الحضارة الجديدة- حسب استقراء الباحث- لها رؤيتها المتميّزة وطرقها الخاصة للتعامل مع الزمان والمكان والمنطق والسببية، وكذلك لها مبادئها لسياسات المستقبل. وعلى ضوء هذا الاستقراء يطمئننا الباحث بما يسميه «البشائر الثورية» فيعرض أمامنا صورتين متناقضتين للخيال الشعبي في نظرته إلى المستقبل، إذ يفترض غالبية الناس أن الحياة، كما يعرفونها، ستظل كما هي، إلى ما لانهاية، حتى درجة أنهم لايشغلون أنفسهم، أبداً، بالتفكير في المستقبل، وهم يجدون صعوبة بالغة في تصوّر أسلوب حياة، يختلف اختلافاً ما عمّا ألفوه، فما بالنا بمجيء حضارة جديدة تماماً؟. طبيعي أنهم يلاحظون حدوث تغيرات، ولكنهم يفترضون أن هذه التغيرات اليومية ستمر مروراً عابراً، وأنه لايوجد ما يمكن أن يزعزع أسس وأطر البناء الاقتصادي والسياسي و... ذلك لأنهم يتوقعون، بثقة، أن المستقبل لن يكون غير استمرار للحاضر.

لكن الأحداث القريبة، كما رآها الباحث، هزت هذه الصورة الواثقة هزاً عنيفاً، فقد بدأت رؤى أكثر كآبة تكتسب شعبية متعاظمة، منها أن أعداداً متزايدة من البشر أخذت تتغذى، كل يوم، على جرعات متواصلة من الأخبار السيّئة، وأفلام الكوارث، وسيناريوهات كابوسية، ترسمها مؤسسات فكرية مرموقة، تصل بوضوح إلى نتيجة تفيد باستحالة التفكير بمستقبل مجتمع اليوم، لسبب بسيط هو أن يوم «القارعة ليس بعيداً، وكوكب الأرض يركض نحو دماره النهائي.

أما وجهة نظر المؤلف- كصورة مقابلة ومناقضة- فتقوم على أساس ماسماه بـ«البشائر الثورية، التي تفترض أننا لن نقضي، تماماً، على أنفسنا، رغم أن العقود القادمة مباشرة قد تكون مليئة بالهياج والاضطراب، بل بمظاهر العنف المستشري.

ثم تفترض، نظرة الباحث كذلك، أن التغيرات الصادمة، التي نكابدها، ليست فوضى أو عشوائية، وإنما هي «في الحقيقة» أجزاء يتشكل منها نمط يمكن التحقق منه بوضوح. وتفترض، أكثر من ذلك، أن هذه التغيرات تتراكم وتضيف، باستمرار، إلى التحول الهائل، الذي يحدث في الأساليب التي نحيا ونعمل ونلعب ونفكر بها، وأن مستقبلاً عقلانياً ومرغوباً فيه أمر ممكن. ثم إن ما يحدث الآن - بكلمة واحدة وفقاً لما أحب الباحث أن يقول - ليس إلا ثورة كوكبية، وقفزة نوعية هائلة إلى الأمام.

بل بعبارة أخرى: إن وجهة نظر الباحث تنبع، كما أرادها، من افتراض أننا الجيل الأخير في حضارة قديمة، والجيل الأول في حضارة جديدة، وأن كثيراً مما نعانية يمكن أن يكون - مصدره المباشر - نابعاً من الصراع في دواخلنا وفي دواخل مؤسساتنا السياسية. أي الصراع بين حضارة «الموجة الثانية» المحتضرة، وحضارة «الموجة الثالثة» البازغة، والقادمة بهديرها، لتأخذ مكان سابقتها.

بحث الأستاذ السيد ياسين طويل ومليء بالمعرفة العلمية المكثفة، وقد قسمه إلى مبحثين وعدد من الفقرات، ويهمنا الآن، في اطلالتنا السريعة عبر هذه «النافذة» أن نختتمه، هنا بجانب من الفقرة التي اختار لها عنوان «البحث العلمي والمجتمع العربي» والتي وردت في أولى فقرات المبحث الثاني، حيث رأى فيها أن الأسئلة المتعددة التي تطرح عادة بصدد أوضاع البحث العلمي، في أي بلد في العالم، ولاسيما بلدان الوطن العربي، ينبغي قبل الاجابة عنها، أن يطرح إطار نظري متكامل، يسمح بالإجابة المنهجية عن كل سؤال، ووضعه في إطاره الصحيح، حتى لاتضيع المناقشة وتتسرب في دروب فرعية شتى، وسعياً وراء فك الاشتباك بين قضايا معقدة، وأملاً في توضيح الصورة، بناء على التشخيص المحدد وبعيداً عن التعميمات الجارفة، أو الصياغات الدبلوماسية التي تخشى الاعتراف بالواقع.

ويؤكد الباحث أن أول هذه المداخل هو ضرورة الانطلاق من منظور ونظريات ومفاهيم سوسيولوجية العلم، وهو كفرع من فروع علم الاجتماع، ينظر إلى العلم باعتباره نسقاً اجتماعياً، يتفاعل مع بقية الأنساق السياسية والثقافية والاقتصادية، وذلك لأنه، من المتفق عليه بين الباحثين في هذا العلم، أن النظام السياسي السائد في مجتمع ما، و في حقبة تاريخية محددة، يؤثر تأثيراً واضحاً على العلم ونموّه واتجاهاته، وينعكس ذلك، بالتالي، على أنشطة البحث العلمي، وعلى مؤسسات البحث العلمي.

* * *

فنون

الواقع وما وراء الواقع في السينما:

أفردت مجلة «القاهرة» في عدديها ١٧١ و١٧٢ ملحقاً للسينما، فكتب شاكر عبد الحميد مقالة مطولة وموثقة بعنوان: «الواقع وما وراء الواقع في السينما المصرية الجديدة». انطلق فيه من تحديده لمفهوم الواقع الذي أراده في مقالته هذه، معلناً أنه «الحياة كما يعيشها الإنسان ويدركها في مكان معيّن وفي زمان معيّن». أمّا ما وراء الواقع فلقد عرّفه الكاتب بقوله: «هو الجانب الخفي الضمني المستتر المخبوء، الذي ينطلق من واقعنا النفسي والاجتماعي بشكل خاص ويؤثر على حياتنا النفسية والاجتماعية والمادية بأشكال عديدة».

ودعماً لتعريفه هذا فهو يرى أن «ما وراء الواقع» يشتمل على الأحلام والكوابيس . . على أحلام اليقظة وأحلام النوم وطموحات المستقبل بعيدة التحقق الآن، كما يشتمل على التفكير الغيبي والايمان بالخرافات، ويشتمل أيضاً على الفانتازيا والخيال واليوتوبيا والأوهام وغيرها. وقال: «ما وراء

الواقع موجود في الواقع، وهو أيضاً واقع، لكنه واقع ذهني: متصور أو متخيل، مؤلف ذاتياً، أو موروث».

وبعد التفصيل في الواقع وما وراءه يخبرنا الكاتب بأن السينما المصرية الجديدة اهتمت و«على نحو غير مسبوق» بالواقع وبما وراء الواقع، وكان اهتمامها متزايداً بما وراء الواقع، وقد عرضته كإمكانية أخرى، أو حالة أخرى، أو مستوى آخر من مستويات الواقع، ومع ذلك «لم يظهر الواقع في السينما المصرية بهذه القتامة وهذه الجهامة وهذه القسوة، كما ظهر في هذه الموجات الجديدة، كما لم يتكرر ظهور تيمات ما وراء الواقع بهذه الكثافة كما ظهر في هذه السينما الجديدة».

أما فيما يتعلق بمفهوم «السينما المصرية الجديدة» فلقد تبنى الكاتب المفهوم الذي قدمه الناقد السينمائي المعروف (سمير فريد) في كتابه «الواقعية الجديدة في السينما المصرية»، والذي أجمله الكاتب في أن حركة السينما المصرية الجديدة حركة متأثرة بمفاهيم التجديد التي ظهرت في نهاية الستينات، خاصة في فرنسا وبريطانيا وأمريكا وإيطاليا وغيرها، حيث ترى هذه الحركة أن السينما فن له لغته الخاصة وله مؤلفه، وأن مؤلف السينما هو «المخرج»، وأن وجود السينما في السوق لايعني الخضوع للمقتضيات التجارية.

ثم يقدم الكاتب وجهة نظر سمير فريد في اختياره لأهم الأسماء السينمائية الذين يمثلون حركة السينما الجديدة أمثال: سمير عوف و(. . .) خيري بشارة وشادي عبد السلام وشريف عرفه و(. . .) وسواهم، ويتبناها تماماً. ينتقل في مقالته إلى السرد التطبيقي لعدد من الأفلام التي أنجزها مخرجون متمكنون يصل إلى نتائج عدة، منها: أن دائرة الواقع ودائرة ماوراء الواقع كانتا حاضرتين معاً دائماً في هذه الأفلام جميعها، ولكن بدرجات متفاوتة. وأن إسهام دائرة الواقع في بعض الأفلام كان أكبر من إسهام دائرة ماوراء الواقع، وفي الأفلام الأخرى كان العكس صحيحاً.

ومنهـا أن دائرة الواقع ترتبط، على نحـو خـاص بالمدرك وبالآن وبالمحدود (زمانياً ومكانياً) وتجليات اليقظة والتفكير المنطقي والأفق الضيق لاحتمالات حركة الوعي، بينما ترتبط دائرة ما وراء الواقع المتخيل والمتصور (الذي قد يترتبط بشكل مباشر أو غير مباشر بالمدرك) وبالزمن الآخر- الماضي أو المستقبل- وباللامحدود (الأحلام الكبيرة والطموحات الكبيرة) وتجليات النوم، أو الحالات التي تشبه النوم (أحلام اليقظة) أو بالتحرر من الحدود المنطقية والضوابط الصارمة للعقل اليقظ المنطقي، و بالوعي المتفتح على احتمالات كثيرة بعضها غير واقعي.

ومنها أنه مع تزايد شعور الفرد أو الجماعة بالأمن (المادي والمعنوي) يتزايد الشعور بالمركزية، ومع تزايد الشعور بالتهديد يتزايد الشعور بالهامشية.

وأما عن مسألة أحلام النوم الفردية فلقد رأى الكاتب أنها تجلّت، بشكل خاص في أفلام: «الطوق والأسورة» وأيس كريم في جليم» لخيري بشارة، و«سارق الفرح» لداود عبد السيد.

ثم يرى الكاتب، بعد استعراضه الطويل لاثني عشر شريطاً سينمائياً، أن السينما المصرية اهتمت أيضاً بالتجديد في الشكل، حيث لم يعد الزمن الخطّي المستقيم الكرونولوجي التتابعي هو السائد، فقط في الأفلام، بل حضر معه أيضاً الزمن الدائري، وتقطيع السرد التتابعي، وإضاءة الخلفية، أو العودة الاسترجاعية (الفلاش باك) وحلمية الصورة، والتكثيف. وقد حطم هؤلاء الفنانون التقاليد الراسخة، وقد حققوا حسب قول الكاتب، مستنداً بذلك على مقولة (جون أور) في السينما العالمية، حقق هؤلاء «مكانة خاصة في فن السينما المصرية المعاصرة من خلال مزجهم الخاص بين دائرة الواقع ودائرة ماوراء الواقع، ومن خلال دمجهم السرور بالتدمير، و القلق باللعب، و الغنائية بالملحمية، والإرادة بالخيال».

* * *

مسرح

من صاحب العمل المسرحي؟!

كان الفنان المسرحي المعروف (كرم مطاوع) قد قال: «إذا كان الكاتب هو مؤلف النص المسرحي، فإن المخرج هو مؤلف العرض المسرحي». وقد انتشر جدل عريض جراء هذه المسألة، ولما يزل. الأمر الذي جعل الكاتب المسرحي الجاد يدرك بحق أنه ينبغي أن يكتب مسرحاً لا أدباً. أي أن يكتب مايصلح لأن يُرى ويبقى، وتظل صورته الفاعلة وأصواته المرئية بعد إسدال الستار؛ وجعل، كذلك، المخرج الجاد يدرك بحق أن عليه إعادة خلق النص المسرحي مرة أخرى في صورة عرض مسرحي، لا أن يكتفي عند حدود «التفسير»، أو إبراز مهاراته بالاختفاء خلف النص غداة تقديمه.

وفي مجلة «الهلال» مقالة تطرقت إلى هذه المسألة، كتبها مهدي الحسيني في عدد آذار مارس ١٩٩٧ من هذه المجلة. بدأها بعرض لتاريخ المسرح «المصري» ومعلناً أنه لفن المخرج في هذا المسرح تاريخ طويل، إذ يُعتبر (يعقوب صنوع) أول من قام بهذه المهمة سنة ١٩٧٠ دون تسميتها المعروفة الآن، فهو «مؤسس فرقته ومؤلفها ومدربها ومعلمها وواضع ألحانها ومصمم مناظرها وملابسها ومروج أعمالها ومموِّلها، وكان يكفيه أن يؤدي كل ممثل بها الدور بالطريقة التي يراها هو، مع مراعاة إمكانات وشكل الممثل، ومع قدر من الارتجال والإضافة أو التعديل وفقاً لمقتضيات التلاؤم مع الجمهور والذوق العام».

ويعد أن يخبرنا الكاتب بأن «صنوع» استفاد من مشاهداته للمسرح الإيطالي وكوميديا الفن في إيطاليا، كما استفاد من عروض الفرق المسرحية الوافدة إلى مسرح الأزبكية، قبل وبعد افتتاح القناة، إضافة إلى تبنيه لأساليب المسرح الشعبي «المصري» المرتجل، وتأثره بعروضه في الشوارع والحواري والشوادر والسرادقات والموالد. وقد كان من الممكن، لو لم توأد

هذه الفرقة- كما رأى الكاتب- بعد عامين من إنشائها- أن تؤسس لفن مسرحي «مصري» باكر، صميم فكراً وتأليفاً وإخراجاً.

يخبرنا كذلك أن مسيرة الفن- بعد هذا كله- لم تتوقف رغم خيانة الخديوي توفيق، وهزيمة الزعيم الوطني أحمد عرابي، ثم الاحتلال الانكليزي. لم تنهزم هذه المسيرة لأنها نجمت عن امتزاج فذ بين قوى ثلاثة:

١- المثقفون والفنانون الشوام الفارون من عسف الاحتلال التركي السلفي.

٢- عناصر الانتلجنسي المصرية القومية التي رأت في الثقافة والفن فرصة للتعبير القومي.

٣- قطاعات عامة المصريين وجدت في الفن تعبيراً عنها ومتنفساً لعواطفها وقضاياها وفكرها.

وبعد أن يقدم كوكبة كبيرة من الأسماء الفنية التي ساهمت في إرساء دعائم الفن المسرحي في تلك الحقبة، ويبحث في تطور مناهجها الفنية، يصل خطّ سير كرم مطاوع، ليخبرنا بأن هذا الفنان صب اهتمامه على معالجة النص- أي نص يتناوله- كي يخلق معه حالة المواءمة مع صورة مثالية لفن العرض المسرحي التي يحلم بها. «لذا لم تكن المعركة النقدية التي نشبت حول إخراجه لمسرحية يوسف ادريس «الفرافير» زوبعة في فنجان، وإنما كانت معركة حقيقية ذات نتائج مثمرة».

ثم ينتهي الكاتب إلى أن أعمال كرم مطاوع كثيرة، وفي كل منها يهيمن فيها فن المخرج عنده كما يفهمه هو ويريده. فقد كان يحمل رسالة يريد إيصالها إلى أصحابها- الجمهور- ولغير الجمهور أيضاً، وكان النص وسيلته لنقل تلك الرسالة، وهي رسالة جمالية، لغتها: الظلمة والحركة والأداء والزي والمنظر والضوء والموسيقا والايقاع العام.

* * *

أحلام النِّساء

لم يعد اسم الباحثة المغربية فاطمة المرنيسي خافياً على كثير من القراء في الوطن العربي، فقد ترجم كتابها الموسوم «الحريم السياسي» غير مرة إلى العربية من الفرنسية، ثم كتابها «السلطانات المنسيات» الذي ترجمه الأستاذان عبد الهادي عباس وجميل معلاوصدر عن دار الحصاد بدمشق سنة ١٩٩٤. إضافة إلى مؤلفات سابقة. والآن يصدر لها كتاب جديد، نشرته دار عطية في بيروت، صيف هذا العام بترجمة الأستاذ صياح الجهيم ويعنوان «أحلام النساء»، وحيث أن المرنيسي مغرمة أبداً بتثبيت العناوين الفرعية دعماً للعناوين الأساسية، فقد اختارت لـ «أحلام النساء» عنواناً آخر هو «طفولة في الحريم».

استهلك الكتاب أربعاً وثمانين ومئتي صفحة من القطع المتوسط، وقد صدّرته الدكتورة جورجيت عطية، بقولها «ما بين فاس ومكناس عبَر الأمويّون وهم يحملون رايات النصر والاسلام و«العروبة» لتلك البلاد الحبيبة. (..) لقد عاشت شعوب شمال المغرب العربي عظمة هذه الأمة، وشاركت بتدعيمها؛ واليوم تعيش أحلامها وأمانيها، كما تعيش تعاستها. / فاطمة المرنيسي امرأة في قلبها كل مشاعر الأنوثة المقهورة للمرأة العربية. / بيد قوية تدق أبواب الحرية والمساواة والعدالة».

وإذا كان كتابا «الحريم السياسي» و«السلطانات المنسيات» قد خصص للبحث في صورة المرأة، من حيث فاعليتها في الزمن الذي وجدت فيه، وفقاً لمعطيات الكتابين المذكورين، فإن «أحلام النساء» يقدم صورة الأنثى من الإنسان في مجمل أطوارها، ولاسيما الطفولة منها، لينسجم الانسجام كله مع عنوانه الفرعي «طفولة في الحريم».

قدمت المؤلفة مواد كتابها هذا بضمير المتكلّم، لتزيد في إقناع القارىء بمدى صدق ما تطرح، بوصفه ناجماً عن شاهد عيان، أو عن مشارك علمي في أكثر ما جاء فيه.

ومع أن الكتاب ينطلق من سرد الوقائع، كما مرّت بها المؤلفة، ذاتياً إلا أنه سيتجاوز الخصوصية الذاتية إلى المحيط الخارجي، وبذلك تنتقل المؤلفة من الخاص إلى العام، فتتوقف مع نظرة المجتمع المغاربي إلى المرأة من حيث كونها «نساء» أو «إناث»، وتبين لنا، ولكن بأسلوب غير إعلاني البتة، كثيراً من خصوصيات المكان، والإنسان في هذا المكان، أنثى كان أم ذكراً.

تبدأ المؤلفة كتابها بعنوان داخلي، هو «الحدود الحريمي»، تخبرنا عبره بتاريخ ميلادها [وهذه الصراحة في ذكر تاريخ الميلاد من قبل أنثى، ودونما حرج، ينم عن جرأة من نوع خاص، وثقة بالنفس، تمتلكها المؤلفة. ذلك أن معظم النساء يتحفظن في البوح العلني بهذه المسألة]، وفي مكان هذا الميلاد، وهو مدينة (فاس). ثم قطعاً لأي التباس، تخبرنا بأن هذه المدينة مغربية من القرن التاسع، وتحدد لنا موقعها، وتبيّن لنا المسافات الكيلومترية عن مكة المكرمة «خمسة آلاف كيلومتر غربي مكة» و«ألف كيلو متر جنوبي «مدريد».

ورغم هذه المسافة الطويلة التي تفصل «فاس» عن «مكة» فإنها تلاحظ أن أهلها، الأب والأم والعم، يتجهون في صلواتهم إلى مكة، بينما هم لاينظرون إلى «مدريد»، على قربها النسبي من فاس بالقياس إلى مكة، إلا على أنها إحدى عواصم «المتوحشين».

ثم تصف لنا المؤلفة فترة التعليم الأولى في المدرسة القرآنية، التي أرسلت إليها وهي في الثالثة من العمر، لتلتحق بأبناء عمها وبناته في هذه المدرسة، التي هي «الكتّاب» حسب تسميتها في المشرق العربي، أو حسب تسميتها في سورية على الأقل.

والمؤلفة ما تزال تذكر مقولة «لالا تم» مديرة المدرسة، التي سمعتها منها مباشرة، و هي «التربية أن نتعلم التعرّف على الحدود». ولقد قارنت المؤلفة، طفلةً، بين «الحدود» التي تدعو إليها «لالا تم» والحدود البعيدة جداً بين فاس ومكة، ومع ذلك فإن صلوات أهل فاس تتوجّه إليها! . ولم تخف

الطفلة أنها تساءلت أمام والدها ذات يوم: «مدريد» أليست أقرب إلينا، فلماذا تتجهون إذن نحو مكة؟!. كان هذا قبل أن تعرف أن مدريد إحدى عواصم «المتوحشين»، وأن مكة مكرّمة لاعتبارات ستعرفها أثناء الدراسة. أما الحدود المطلوبة من قبل «لالاتم» فلا بد من الالتزام بها، لأن «لالاتم» تحمل سوطاً طويلاً مهدّداً، «وأنا أوافقها على كل شيء: الحدود والمسيحيين والتربية. أن يكون المرء مسلماً يعني أن يراعي الحدود.».

أما بالنسبة إلى المؤلفة، طفلة، فمراعاة الحدود تعني الطاعة، ولاسيما طاعة «لالاتم». تقول المؤلفة: «وعندما استطعت أن أفلت من نظرتها سألتُ ابنة عمي (مالكة) التي تكبرني بسنتين إن كانت تستطيع أن تريني بدقة أين تقع تلك الحدود فأجابتني بأن كل ما هي واثقة منه أن كل شيء سيسير على مايرام إن أطعت «لالاتم». والحدود» وهي ماتحرّمه «لالاتم». هذه الكلمات من ابنة العم (مالكة) طمأنتني، وأخذت أحب المدرسة».

مع العمة (حبيبة) ستمضي المؤلفة أيام طفولة شيقة، لأن هذه العمة الأرملة لاتزال تحتفظ ببعض أشياء زواجها، ولاسيما «البساط البديع» الذي شهد أولى سويعات زفافها، والذي لم تكن العمة لتبخل به- رغم مكانته الخاصة لديها- على الأطفال، تفرده لهم ليجلسوا فوقه، وهم يستمعون إلى حكايا هذه العمة التي «كانت قصصها تشهّيني أن أصبح بالغة، لكي أنمّي فيّ، بدوري، مواهب القصاصة. كنت أريد أن أتعلم مثلها فن الكلام في الليل».

ويبدو أن المؤلفة تعلمت فعلاً من عمتها هذه فن القص، ولكن ليس في الليل، بل في وضح النهار، لذلك بدا لنا كتاب «أحلام النساء» سرداً فنياً ذا دوائر، ما نكاد ننتهي فيه من دائرة حتى تنتقل المؤلفة بنا إلى دائرة أخرى. ولهذا تساءلت سراً- خوف كشف تقصيري في الاطلاع-: ألم تكتب المرنيسي رواية ما، قصصاً ما؟!.

معرفتي بالباحثة المرنيسي تنحصر في عطائها الذي أخذ يصلنا- عربياً- منذ مطالع عقد الثمانينات من هذا القرن العشرين، حيث قدمت لنا

دار الحداثة في بيروت كتابها الموسوم بـ «السلوك الجنسي في مجتمع رأسمالي تبعي»، ثم تلاه كتاب «الخوف من الحداثة- الإسلام والديمقراطية-» ثم «الحريم السياسي» ثم «السلطانات المنسيات»، والآن تقدم لنا «دار عطية» مشكورة «أحلام النساء». بيد أن سؤالي السابق عمّا إذا كانت المرنيسي قد كتبت الرواية أو القصة سيظل قائماً. لاسيما أننا تجادلنا كثيراً «كمثقفين» في أفكار المرنيسي ومقارنتها بأفكار نوال السعداوي، فوجد بعضنا أن المرنيسي تختلف عن السعداوي رغم أن كلاً منهما تنطلق إلى هدف واحد هو تحرير المرأة العربية كمقدمة لتحرير الوطن العربي من قيوده. ففي الآن الذي تتصدى فيه المرنيسي لتأويل محتويات التراث، في محاولة لجعله معاصراً لوجوده الذاتي حيث هو، وجعله معاصراً لنا في الآن ذاته، فإن السعداوي تبحث عمّا يبرر منطلق خطا بها في حقول البيولوجيا والطب الجنساني، فيغدو خطاباً أيديولوجيا هروبياً، أو- على الأقل- خطاباً منْبتّاً، لاظهراً أبقى ولاأرضاً قطع، لاسيما في تجاهل هذا الخطاب للإرث التراثي العظيم، وجوداً وواقعاً، نقيض فعل المرنيسي.

أما بعضنا الآخر فلقد آثر الصمت لكي يتجنب الخطل. لكنه وعد بأن يقرأ المرنيسي بعد فراغه من إنجاز مجموعته الشعرية العاشرة، أو القصصية الثانية عشرة، أو ثلاثية الروائية التي جاءت تتويجاً لما سبقها من روايات سبع.

* * *

كتـاب الشـهر

تاريـخ الفـن

محمد سليمان حسن

عن وزارة الثـقافـة السـورية، صدر حديثـا، كتاب «تاريخ الفن» لمؤلفه الدكتور علي الشماط، من إصدارات عام ١٩٩٧. يقع الكتاب في/١٨٢/ صفحة من القطع الكبير، ويضم بين دفتيه، مقدمة وخاتمة وستـة فـصـول، هي، على التـوالي: فنون الحضارات المصرية القديمة، فنون حضارات بلاد ما بين النهرين، الفن السوري القديم، الفن الاغريقي، الفن

(*) محمد سليمان حسن: باحث من سورية، يهتم بالدراسات الفلسفية والاجتماعية.

الروماني، فنون حضارة تدمر. إضافة لذلك، يحوي الكتاب مجموعة كبيرة من الصور الملحقة بالنصوص، ثم قائمة بالمصادر والمراجع العربية والاجنبية.

نقدم في دراستنا هذه، عرضاً موجزاً لفنون تلك الحضارات، محاولين إبراز الأساسي والمتميز في معطيات الباحث المعرفية.

الفصل الأول: فنون الحضارات المصرية القديمة

تعد الحضارة المصرية من أقدم الحضارات التي عرفتها البشرية. نشأت على ضفاف نهر النيل. وهناك بنى الانسان حضارته، مبدعاً في كافة مجالات الحياة من ديانة وفلسفة وفن وعلم وأدب. وبقيت تلك الحضارة غائبة عن الوجود الزمني المعاصر حتى عام ١٧٩٨. إذ تم اكتشافها، أثناء الحملة الفرنسية على مصر. فقد عثر علماء الآثار على (حجر رشيد) الذي فك رموزه العالم اللغوي الفرنسي (شامبليون) ليكتشف إحدى أعرق الابجديات التاريخية والتي سميت فيما بعد (الهيروغليفية). ومن هذه الحضارة المصرية القديمة خرجت الآثار الى العالم لتزين صدور المتاحف ومداخلها، ولتبين عظمة ذلك الشعب وحضارته.

وفي المنظور المعرفي-الفكري للحضارة المصرية، ظهر الفن كأحد المعطيات الهامة، التي قدمت الكثير من المعرفة حول تاريخ تلك الحضارة ونظمها وطقوسها. وقد سار الفن المصري القديم سيراً حثيثاً مع تطور النظم السياسة -الدول- يزدهر بازدهارها ويخبو بخبوها. كما كان خير معبر عن نمو الحركة الدينية، وظهور الأديان في تاريخ الحضارة المصرية بكل تنوعاتها ودلالاتها. فقد كان السياسي-الديني هو الأس الذي انتظم فيه ومعه كل الفكر الحضاري لذلك الشعب.

لقد تنوعت الفنون في الحضارة المصرية لتشمل: النحت، التصوير، والعمارة.

فن النحت: في عصر الدولة الموحدة، ظهر ذلك الفهم العميق لطبيعة المادة في عملية النحت، وخاصة في العلاقة بين الخامة والفراغ. ففي

فترة الدولة الحديثة، كان الطابع العملي هو المسيطر. فظهرت التماثيل الجصية والخشبية والفخارية والحجرية الصلبة، شبيهة بأصحابها، تعكس ملامحهم الفيزيولوجية والنفسية. وكانت التماثيل باحجام صغيرة، باستثناء تماثيل الملوك، تلون بألوان طبيعية وخاصة. وفي الدولة الوسطى، تميزت التماثيل بالرشاقة والضخامة، حيث اطيلت الاجسام، واستعملت خامات مساعدة للمادة النحتية، سواء المعادن أو الأحجار الكريمة أو الأخشاب أو القماش، واستخدمت المواد الصباغية، بغية إكساب التماثيل اللون الجميل. ومن أبرز مميزات هذه الفترة التماثيل الخشبية ذات النزعة الواقعية. كما يلاحظ اختفاء الرهبة الدينية، وغلبة الطابع الشعبي. أما في فترة الدولة الحديثة فظل النحت يمتح سمات الفن في دولة العصور الوسطى، باستثناء التطور في تكوين الملامح النفسية للشخصية من عواطف وانفعالات.

فن التصوير: لقد استخدم في الدولة الموحدة، التقسيم المكاني أساساً لفن التصوير، معتمداً تقسيم الحقول المتبع في الكتابة الهيروغليفية. مما أدى الى توضع المشاهد بشكل عرضاني متواز. وفي تلك المرحلة، اتسم فن التصوير باختلاف حجوم الأشخاص تبعاً لمكانتها الاجتماعية والدينية، وطريقة بروز شكل الشخصية. فالملوك وكبار الموظفين، يظهرون وصدورهم باتجاه المشاهد. أما عامة الناس فيصورون بشكل جانبي. وفي الدولة القديمة، امتلأت المصاطب المخصصة لدفن الموتى بشتى الصور، بديلاً عن واقع الحياة، يعيش من خلالها الميت متمتعاً برؤية الحياة. وفي فترة الدولة الحديثة، فقد نزع فن التصوير الى البساطة والصفاء، والتوجه الى الطبيعة للاقتباس منها، مستخدماً الألوان الزاهية للمطابقة مع الواقع. وفي تلك المرحلة تساوت أحجام الشخصيات في الرسم، وكثرت صور وموضوعات الصيد، وصور الفتيات العاريات، مما أكد وجود ثورة فنية متطورة في تلك المرحلة.

فن العمارة: كان فن العمارة، التعبير الأمثل عن المنظومة الدينية لتلك الحضارة. فجاء تجسيداً لها. حيث ظهرت العمارات الدينية الضخمة،

التي تعطي إحساساً بالرهبة والعظمة. فمدافن المصريين توضعت بداية تحت الأرض، ثم اخترع نموذج المصاطب فأصبحت المدافن تحت الارض وفوقها. ومن هذا النموذج ظهر فن عمارة الأهرامات المدرجة التي أوحت بالاهرامات فيما بعد. في فترة الدولة الحديثة، ظهر الى الوجود الأهرامات الحجرية الضخمة مثل هرم خوفوفتمثال أبي الهول، الذي يدل على استخدام مقاييس دقيقة في فن البناء. أما فترة الدولة الوسطى، فقد تضاءل شأن الاهرامات، وأصبحت أصغر وأقل روعة، وتراجعت عمارة المصاطب، وأصبحت القبور على شكل آبار عمودية محفورة في الصخر. لكن المعابد الكبرى ظهرت في فترة الدولة الحديثة، وبعد العودة الى عقيدة آمون. وزينت الأعمدة بالتيجان على شكل الزهور وسعف النخيل، حيث كانت أهم مظاهر رقي هذا الفن.

الفصل الثاني: فنون حضارات بلاد النهرين

تعد حضارة بلاد النهرين، أقدم حضارة معروفة حتى الآن. استوطن أهلها في جنوب العراق، في منطقة سهل شنعار. سكنها السومريون. وبنوا فيها مدن: أور، أوروك، لاغاش، ونيبور. وأسسوا حضارة امتدت حتى الألف الرابع قبل الميلاد. ثم نشأت الدولة الأكادية. علي يد البطل القومي (صارغون الأكادي) عام ٢٣١٠ق.م، في وسط بلاد النهرين، وعاصمته أكاد. وعلى أنقاض هذه الدولة ظهرت الدولة البابلية الأولى، التي أسسها العموريون، وعاصمتها بابل. ومن أشهر قادتها حمورابي. بعد بابل ظهرت الدولة الآشورية في الشمال، وعاصمتها آشور ثم نينوى. وفي عام ٦١٢-٥٣٩ق.م خلفتها دولة عربية جديدة، هي الدولة الكلدانية، من ملوكها نبوخذ نصر.

لقد برز الفن في بلاد النهرين كأحد المعطيات الحضارية لتلك المنطقة، والأكثر أهمية وكلفة، لارتباطه المباشر بالدين، والمعبر الرسمي عن الصفة الدينية التي ارتبطت بالصفة السياسية في تلك المرحلة. وقد كان للمؤثرات

والعوامل المناخية والجغرافية والدينية واختلاف البيئة، أثرها الواضح في فنون بلاد النهرين. فقد استخدم الآجر في البناء بدل الاحجار لندرتها. وأدى نقص الأخشاب الى استخدام العقود والتيجان في عملية البناء، لتقليل التكاليف المادية. ومن أهم فنون تلك الحضارة:

فن النحت: يمتاز فن النحت السومري بأنه فن ديني، يخدم أغراضاً محددة، تتمثل بأشكال التماثيل المعبرة عن الخشوع، وجحوظ العينين التي تجسد قوة الابصار. لأن الهدف من التمثال الصلاة نيابة عن صاحبه بحضور الآلهة داخل المعبد. وأقدم قطعة نحتية ظهرت في بلاد ما بين النهرين في أوائل الربع الأخير من الألف الرابع قبل الميلاد. كما برع الفنان السومري في جمع خامات ثمينة عديدة كالذهب والفضة في تمثال واحد. وتدل الأدوات التي عثر عليها في المقبرة الملكية التي تعود الى فترة أور الأولى، إلى مدى تطور فن النحت. وكانت التماثيل عموماً تتميز بقصر القامة، وضم الأيدي على الصدر، والأكتاف مرفوعة، والرقبة غائرة، حليقة الذقن والرأس. أما فن النحت النافر في سومر، فغلبت عليه الصفة الروائية، المكرسة لتصوير الأحداث التاريخية والحياة اليومية، ونشاط الناس. وفي المرحلة الأكادية. امتاز فن النحت بجمال التعبير وواقعية الأسلوب، وروعة تصفيفات شعر اللحية المتدلية. أما في مجال النحت النافر فكان الفنان الأكادي لا يهتم بكل التفاصيل، بل يأخذ صورة ما معينة ينتقيها، ليصورها على الحجر مع الاهتمام بالمساحة المكانية. وفي النحت على الاختام الاسطوانية التي صنعت من حجر البازلت. فكانت، ميزة النحت الرافدي، تعطي مشاهد نافرة ودقيقة الطباعة، وأحياناً مجهرية. أما النحت الآشوري، فامتاز بالقوة في شخوصه، واهتمامه بمباهج الحياة. وهو ليس فناً دينياً وإنما دنيوي، يتحدث عن البطولات، أسلوبه واقعي فيه نزعة عقلية. يهتم بإبراز تكوينات الجسم الخارجية.

فن التصوير: إن البناء بالآجر، وتغطية الحوائط بالملاط، ساعد على ظهور بعض الصور والزخارف على حيطان القصور ودور السكن، وفي

الأجزاء الداخلية من الزيقورات. وقد استخدمت الحقول الأفقية مساحة للرسم، مع تنوع الألوان. حيث تظهر كل الكائنات المشغولة من الأصداف واللآلىء. واندمج الفن البابلي مع الآشوري. وسار على النمط السومري في فن التصوير.

فن العمارة: لقد تميز فن العمارة الرافدي ببناء الأبراج لأسباب دينية وعلمية. حيث كانت تلك الأبراج أماكن لممارسة الشعائر الدينية، وتعرف باسم (الزيقورات). وهي أبنية تصاعدية، تتضافر طبقاتها كلما ارتفعت في السماء. بها أدراج خارجية تنتهي بغرفة لا نوافذ لها، والضوء يدخلها من خلال فتحات الأبواب. أما القبور فكانت على شكل حفرة تحت الأرض، جدرانها من الآجر والقرميد، تلون جدرانها بطبقة ترابية، سقوفها على شكل قباب.

الفصل الثالث: الفن السوري القديم

لقد هاجر الكثير من القبائل العربية إلى الأرض السورية. منطلقة من شبه الجزيرة العربية، كونت دولاً وممالك، مثل: العموريين، الكنعانيين، الآراميين. وقد أقامت تلك الأقوام دولاً قوية، لعبت دوراً هاماً في تاريخ حضارة تلك المنطقة.

كان للفن دوره الهام في التعبير عن التطور الحضاري لتلك الدول، كما هي مناحي التطور الحضاري الأخرى. ومن أهم الملامح الفنية لتلك المنطقة، التي كشفت عنها التنقيبات الأثرية:

الفن الكنعاني في أوغاريت: إن الفن الأوغاريتي، فن كنعاني في أسلوبه. وهو فن ديني عموماً. ففي مجال النحت المجسم، طغى العامل الأسطوري عليه (بشرية-حيوانية). فالوجه ممتلىء ويمتاز بالتقاطيع الكبيرة: فالعينان كبيرتان. والجفنان العلويان ضخمان، يشغلان مساحة واسعة من الوجه، ويعلو الرأس عمامة، ويبرز فوق أذنيه قرنان ضخمان دلالة على الألوهية، ويلف جسمه بعباءة طويلة. وهناك التماثيل المعدنية، المصنوعة

من البرونز والمطعمة بالفضة والذهب. وقد اعتنى الفنانون الأوغاريتيون بسلامة نسب التشريح في المنحوتة إلى حد كبير وإلى جانب الفن الديني وجد فن دنيوي زمني، يبرز صوراً مجسمة، للصيد ومقارعة الأعداء وعقد القران وتأدية القسم.

الفن العموري: تميز فن النحت العموري بدقة الصنع وصحة النسَبْ، ومحاولة النحات الاقتراب من الملامح الفردية للشخص المجسد، وصفة الكمال، ونزوع النحات الى إضفاء مسحة الجمال على مجمل العمل الفني. إضافة إلى خامتها التي شُغلت بها، وهي في معظمها من حجر الالباستر، مطعمة بخامات أخرى. كما تمتاز التماثيل بنظراتها الثاقبة المنفلتة من إطار الزمن، وتتمتع بقوة جذب قوية. أما فن التصوير فقد اتسم بالواقعية الشكلية. باستخدامه الصورة الحركية للمشهد. كما استخدم المشاهد الأفقية، فرتبها فوق بعضها بعضاً بشكل عرضاني، إضافة إلى الإيقاع الخطي بشيء من البراعة الفنية. وكان يستخدم الألوان في رسوماته.

الفن في إبلا: يعكس فن التماثيل في إبلا مهارة خاصة في التعامل مع المعادن كالذهب، وفي نحت العاج وبعض المواد الأخرى. وتمتاز بالواقعية. وتنوعت مادة النحت لديه بين الخشب والحجر. أما الأختام الأسطوانية فقد تميزت بقيمة نحتية وفنية عالية. فيها وضع الفنان طريقة تجسيم الأشكال، وعدم وجود فراغات في اللوحة. أما الأحواض النذرية (القبور) فعبرت عن العقلية الدينية لحضارة إبلا. فالأحواض مستطيلة الشكل، مقسمة إلى قسمين، غنية بالرسومات الدينية والدنيوية.

الفصل الرابع: الفن الأغريقي

تقع بلاد الاغريق الى الجنوب من شبه جزيرة البلقان. سكنتها شعوب تعتمد في حياتها على القنص وصيد الأسماك وبعض الزراعة. غزاها في الألف الثاني قبل الميلاد (الإخائيون، اليونيون، الدوريون) وسكنوا في أرجائها، وبنوا حضارتهم.

عبد الاغريق الآلهة التي انصبت في أشكالها كرواسم أشكال البشر، لكنها أكثر قوة وأكبر حجماً. وفي ديانة الاغريق يتشارك الآلهة والبشر في الوجود، فيمكن للبشر أن تصبح آلهة أو أنصاف آلهة، مما يعني مشاركة الانسان للإله في وجوده.

وقد كان للشرق تأثيره الكبير في الحضارة الاغريقية. فأثّر المصريون في حضارة كريت، وتعلموا من شعوب الرافدين المقاييس والأوزان، وتأثروا بشؤونهم الروحية والثقافية. وقدم السوريون للإغريق الأبجدية والكتابة.

اتسم الفن الإغريقي بالديمومة، وموضوعته الانسان. وعلى الرغم من أصوله الشرقية، إلا أنه استقل فيما بعد بشخصية فنية ميزته عن فنون الأمم الأخرى.

فن النحت: يعود في تاريخه إلى أواخر الألف الثاني قبل الميلاد. وتماثيله حجرية وخشبية إضافة للمعدن. وبقيت تماثيلهم حتى تلك الفترة متأثرة بالفن الشرقي. ومع بداية القرن السادس قبل الميلاد. أضاف اليونانيون موهبتهم الفنية، فأكسبوا تماثيلهم الحركة عند الجزع والأطراف. ويعتبر النحاتون الاغريق أول من عالج الثياب كموضوع له أهمية، ومقاومة الجسد لحركة الرياح. وفي القرن الخامس قبل الميلاد، استغنى الاغريق عن مفهوم المواجهة الفرعوني في فن النحت. وأضاف النحات/ ميرون/ المجال واسعاً لتجسيد الحركات العنيفة في الجسم البشري. وتفنن النحات / بوكليت/ في مقاييس أنساب وأوزان منحوتاته. ومن أسماء النحاتين الاغريق نذكر: فيدياس، براكستيل، ليزيب.

فن التصوير: تعود أقدم أعمال فن التصوير إلى القرن السادس قبل الميلاد. حيث شملت كل مظاهر الطبيعة من إنسان وحيوان ونبات وجماد. مع استخدام الألوان، وتبيان الملامح النفسية للكائن. ومن أهم المصورين الاغريق نذكر:

- بولفنون: من أثينا. تميزت أعماله بالسمو وقوة الخطوط.
- باراديوس: تميز بالرسم بالألوان الزاهية على خلفية قاتمة.
- زوكسيس: من أوائل من طبق المنظور والتظليل في فن الرسم.
- أبيل: عُرف بقوة خياله وميله للتجديد في فن التصوير.

فن العمارة: بدأ منذ منتصف القرن السادس قبل الميلاد؛ ضمن نظم الفن الدوري، ثم الأيوني فالكورنثي. وتعتمد العمارة الإغريقية إجمالاً على مبدأ الحامل والمحمول. وكانت تشاد الأبنية من المرمر الأبيض الناصع، متميزة ببساطة المخطط. وبهذا الشكل بنيت كل معابد وقصور الاغريق. ومن أهمها: المعابد الاغريقية الموجودة على (أكروبول) أثينا.

الفصل الخامس: الفن الهيلنستي

إن الترجمة الحرفية لكلمة هيلنستي هي (هيلينو=شرقي) أي (الاغريقي=الشرقي). وهي حضارة نتجت من تمازج الحضارة الإغريقية مع حضارة البلدان المفتوحة في الشرق، وبالتالي، فالفن الهيلنستي هو ذلك الوليد الذي نتج عن تفاعل الفن الإغريقي الوافد مع فنون الشرق المحلية.

وقد تميز الفن الهيلنستي في سورية بتمازج مفاهيم النحت الإغريقي مع الشرقي. وجاء معبراً عن المفاهيم المجردة للحياة. وعكست وجود التماثيل في فن النحت، تعبيرات مختلفة كالألم والمعاناة.

أما خارج سورية، فقد امتزج الفن الهيلنستي بالفن المصري-الفرعوني في تلك المرحلة. وقد أدى هذا التمازج الى خلق فن جديد، هو، نتاج كل حضارات المنطقة، وأساس تمايزه وقوته.

الفصل السادس: الفن الروماني

يعود الرومان في أصولهم إلى الألف الثاني قبل الميلاد. من أصول قبلية قدمت من شمال أوروبا. استوطنوا شبه جزيرة ايطاليا مع سكانها الأصليين، وفي حوالي القرن العاشر قبل الميلاد، أتى إلى ايطاليا / الايتروسك/ من آسيا الصغرى، حاملين معهم حضارة الشرق والحضارة

الإغريقية. كل هذه التأثيرات الشرقية والإغريقية، عملت على بناء الحضارة الرومانية. نسبة إلى عاصمتهم روما، واستمرت حتى عام ٣٣٠م.

فن النحت: برع الايتروسك بالمنحوتات النافرة، التي حفروها على التوابيت المصنوعة من المرمر أو الصلصال المشوي. والتي امتازت بدقتها وقربها من الأشكال الطبيعية، مبرزة الحياة اليومية للإنسان. أما في المرحلة الرومانية، فقد سيطرت النزعة الواقعية، التي عُنيت بتسجيل المعالم الفردية للشخصية. وكان للفن الإغريقي التأثير الأكبر وبخاصة في فن النحت. وكذلك النقش النافر. ومن أشهر نحاتي الرومان نذكر: بازيتيل ومارسياس.

فن التصوير: نحى التصوير الايتروسكي نحو الدنيوية في رسوماته. وأوقفها على حياة الأشخاص وأعمالهم. أما التصوير الروماني فقد كان تصويراً إغريقياً في كل ملامحه. وقد ظهر من المصورين: فابيوس، أورليان، أموليوس. وأكثر ما اشتهر به الرومان فن الفسيفساء، ليحل محل النقوش النافرة.

الفصل السابع: فنون حضارة تدمر

كان موقع تدمر وما زال مأهولاً بالسكان منذ العصر الحجري القديم. وورد ذكر تدمر لأول مرة في نص آشوري يعود للألف الثاني قبل الميلاد. تألقت مدينة تدمر منذ القرن الأول قبل الميلاد وحتى الثالث الميلادي، وشكلت دولة قوية ومنيعة، بنت حضارة ما تزال آثارها شاهدة على عظمتها. وقد خضعت تدمر لحكم الفرس واليونان والرومان وتأثرت وأثرت في حضارتهم. وكان من مجالات التأثر والتأثير الفن الذي وسمه التدمريون بميسمهم الفني الخاص.

الفن التدمري: منذ القرن الأول قبل الميلاد، ظهرت معالم فن وليد البيئة التدمرية. وهو فن شرقي أصيل ذو جذور آشورية وبابلية وسورية قديمة. لم تستطع فنون الحضارات الأخرى ان تؤثر فيه، سواء المصرية أم الاغريقية أم الرومانية.

فن النحت: استخدم النحات التدمري في انجازه الحجر الكلسي المتوفر بكثرة، فترجمه من خلاله حسه البديع وعكس خفايا نفسه. كما استخدم الحجر المرمري، والجص الرائب في تزيين النوافذ وبعض التفاصيل الصغيرة. وتعود أقدم المنحوتات التدمرية الى/ ٤٤ق. م/ فيها الكثير من البساطة والواقعية. أما التماثيل، فقد كانت معالجة أجسادها تخضع لنمط واحد، مع اختلاف وجوه التماثيل باختلاف الشخص الممثّل، ونقل صفاته الروحية والفيزيولوجية، كما تبرز عمره بدقة. كما عمد النحات الى تلوين أجزاء معينة من تماثيله ومنحوتاته. أما التماثيل المعدنية، فقد أكدت على مهارة التدمريين في فن سكب المعادن وبخاصة البرونز.

فن العمارة: يخضع المخطط المعماري لمدينة تدمر الى التقسيم الهندسي اليوناني والروماني، والذي ما زال العالم يستخدمه حتى الآن. أما عمارة المعابد فهي شرقية في أصولها، باستثناء بعض الزخرفات الاغريقية. وفي مدافنهم، فقد عرف التدمريون بروعة هندساتهم. وهي مدافن أقل رهبة وأقل تعقيداً.

-خاتمة البحث-

بعد تقديمنا للكتاب وموضوعاته. نستطيع الوصول الى خلاصة عامة، نضمنها الاستنتاجات التالية:

١- لقد تناول الباحث الفن في بعض حضارات العالم القديم، وبخاصة تلك الحضارات المتجاورة، والمتواضعة زمانياً ومكانياً: حضارات الشرق العربي القديم، والحضارة المصرية القديمة، والحضارتين اليونانية والرومانية. أي: (حضارات حوض البحر الأبيض المتوسط).

٢- تناول الباحث بعض الفنون القديمة. ووقف على الاساسي والبارز فيها، وهو: فن النحت، وفن التصوير، وفن العمارة.

٣- اتبع طريقة موحدة في معالجة موضوعاته. تقوم على وضع الفن ضمن إطاره التاريخي. والنظر إليه في وسيلته وغايته. فقد قدم في كل

فصل، لمحة تاريخية عن حياة الشعب ونتاجه الحضاري، ومكوناته الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية. ثم أبرز علاقة الفن بتلك الموضوعات كجزء من النسيج المعرفي العام. مثال: التأكيد على العلاقة بين نمو الفنون وازدهارها في حضارة مصر القديمة وبلاد الرافدين، ونمو التصور الديني والميثولوجي، وعلاقة الطرفين واحدهما بالآخر. فقد استخدم رجالات الدين الفن للتعبير عن أنفسهم وموضوعاتهم، كذلك استقت الفنون موضوعاتها من المظاهر الدينية. كما ميز الباحث بين الفنون المرتبطة بالدين -الدينية- وبين الفنون الدنيوية، التي اهتمت بابراز الطبيعة والانسان والحيوان ومكوناتهم. بينما اقتصرت الفنون الدينية على التعبير عن: صور الآلهة، المذبح، الكهنة... الخ.

٤- فيما يتعلق بالعمل الفني، قدم الباحث موضوعاته مدعمة بالعديد من الصور، التي وضعت في الكتاب، مرفقة بشروحات وتعبيرات عدة عن تلك الفنون وتطورها. فقد عبر الباحث عن توضيح تلك الفنون في الدولة الواحدة، مبرزاً بدايات تلك الفنون وتطورها، وما وصلت اليه، مضمناً ذلك طريقة البناء كما في فن العمارة، وطريقة الرسم والنحت، كما في فني النحت والرسم. مبرزاً المواد المستخدمة في بناء تلك الفنون. كما أبرز ارتباط تلك الفنون بالمعطيات المادية لتلك الحضارات في توضعها الجغرافي، مثال: استخدام المصريين للحجارة الغرانيتية الضخمة في بناء الاهرامات، بسبب توفر تلك المادة. بينما استخدم المعماريون في بلاد ما بين النهرين الطوب المشوي المصنوع من مادة الطين في بناء بيوتهم وقصورهم ومعابدهم، كذلك استخدام مادة الخشب في البناء لدى الحضارة الفينيقية لكثرة الأخشاب في منطقة الساحل السوري.

٥- ابراز الباحث للسمات العامة لكل فن على حدة، رغم وجود تباينات في كل فن وفي طريقة اخراجه. مثال: فن النحت في مصر، فقد

امتاز بسمات عامة منها، انعدام ميلان العمود الفقري، وانعدام الفراغات، واسباغ الحياة على التماثيل باعطائها بروزات حادة لملامح الوجه. . . الخ.

٦- رغم وجود خصوصية فنية في كل حضارة، فإن فنون تلك الحضارات أثرت وتأثرت ببعضها بعضاً. فالعلاقات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية لشعوب تلك المنطقة، والتبادل القائم بينهما اقتصادياً، أدى إلى اطلاع كل حضارة على فنون الحضارات الاخرى، واستلهام فنونها واعتبارها ركيزة تنطلق منها نحو الخصوصية الابداعية لحضارتها. مثال ذلك: تأثير الفن في الحضارتين المصرية وبلاد الرافدين في فنون الحضارة اليونانية، وبخاصة الحضارة الهلنستية، التي كانت مزيجاً من فنون حضارات الشرق القديم والحضارتين اليونانية والرومانية.

٧- بعد كل ما قدمناه من ملامح واستنتاجات عامة لموضوعات الكتاب. كان لا بد من إبراز بعض النقاط والاستنتاجات الأخرى، التي نعتبرها مكملة لمباحث الكتاب، وهي:

١- ان الباحث أوقف بحثه كما ذكرنا سابقاً على حضارات (الحوض الشرقي من البحر الأبيض المتوسط) على الرغم من أن عنوان الكتاب يوحي بالعمومية. فقد كان من الأجدى، التعبير عن موضوعات الفنون لدى حضارات أخرى، كما في الشرق الأقصى (الصين والهند) والفن في القارة الأفريقية في الجنوب الأفريقي، والفن لدى الهنود الحمر في القارة الأمريكية. مع العلم، أن تلك الحضارات لم تكن بأقل أهمية في ممارساتها الفنية من حضارات شعوب (المنطقة المتوسطية).

٢- أوقف الباحث دراسته على ثلاثة فنون فقط، هي (النحت، التصوير، العمارة). مع العلم، أن هناك فنوناً أخرى كثيرة لعبت دوراً هاماً في رسم لوحة التشكيل الفني لتلك الحضارات، مثال: فن النقش على

الاختتام الاسطوانية وفن الفسيفساء. اللذان لم يبرزهما الباحث إلا عرضاً. كما أنه لم يبرز الفنون العملية المرتبطة بالحاجات المادية للانسان، على الرغم من أهميتها (فن صناعة التمائم، الخرز، القماش.. الخ).

٣- في سياق دراسته، أغفل الباحث الفنون عند بعض الحضارات الشرقية، مثل: الآرامية. على الرغم من دراسته لحضارة تدمر، والتي تعتبر متأخرة زمنياً عن الحضارة الآرامية.

بعد كل ما قدمناه، يسعنا القول: إن الباحث أجاد في التعبير عن موضوعاته. وكان من ذوي الاختصاص والخبرة فيما قدمه. ويعتبر الكتاب مرجعاً هاماً في فنون الحضارات الشرقية في ميادين (العمارة والتصوير والنحت).